MIRCEA ELIADE (Bucureşti, 28 februarie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filosofie la Bucureşti, încheiate cu o teză despre filosofia Renaşterii (1928) şi la Calcutta, India (decembrie 1928-decembrie 1931). Îşi susţine doctoratul în filosofie, la Bucureşti, cu o lucrare asupra gândirii şi practicilor yoga (1933). Între anii 1933 şi 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică şi publicistică, ţine cursuri de filosofie şi de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti. În timpul războiului, este ataşat cultural al ambasadei României la Londra (1940-1941) şi al legaţiei române de la Lisabona (1941-1945).

Din 1945 se stabileşte la Paris, unde predă istoria religiilor, întâi la Ecole Pratique des Hautes Etudes (până în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ţinute ca Visiting Professor pentru „Haskell Lectures" (1956-1957), acceptă postul de profesor titular şi de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985, Catedra „Mircea Eliade") a Universităţii din Chicago.

Cronologia operei ştiinţifice şi filosofice (prima ediţie a volumelor): Solilocvii (1932); Oceanografie (1934); Alchimia asiatică (1935); Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne (1936); Cosmologie şi alchimie babiloniană (1937); Fragmentarium (1939); Mitul reintegrării (1942); Salazar şi revoluţia în Portugalia (1942); Insula lui Euthanasius (1943); Comentarii la legenda Meşterului Manole (1943); Os Romenos, Latinos Do Oriente (1943); Techniques du Yoga (1948); Traite d'Histoire des Religions (1949); Le Mythe de l'Eternel Retour (1949); Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase (1951); Images et symboles (1952); Le Yoga. Immortalite et liberte (1954); Forgerons et alchimistes (1956); Das Heilige und das Profane, 1957 (Le Sacre et le profane, 1965); Mythes, reves et mysteres (1975); Birth and Rebirth, 1958 (Naissances mystiques, 1959); Mephistopheles et l'Androgyne (1962); Patanjali et le Yoga (1962); Aspects du mythe (1963); From Primitives to Zen (1967); The Quest, 1969 (La Nostalgie des origines, 1970); De Zalmoxis a Gengis-Khan (1970); Religions australiennes (1972); Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions (1976); Histoire des croyances et des idees religieuses I-III (1976-1983); Briser le toit de la maison (1986).

MIRCEA ELIADE

MEFISTOFEL ŞI ANDROGINUL

Traducere de: ALEXANDRA CUNIŢĂ

HUMANITAS

Coperta: IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE

MEPHISTOPHELES ET L'ANDROGYNE ISBN 973-28-0584-6

Cuprins

Cuvânt înainte

A. N. Whitehead a spus că istoria filosofiei occidentale nu este, în fond, decât un lung şir de note de subsol la filosofia lui Platon. Ne îndoim că, în viitor, gândirea occidentală se va putea menţine în această „splendidă izolare". Epoca modernă se distinge prea net de perioadele precedente: ea se caracterizează prin confruntarea cu „necunoscuţii", cu „străinii" şi cu lumile lor; universuri neobişnuite, deloc familiare, exotice sau arhaice. Descoperirile psihologiei abisale şi ascensiunea grupurilor etnice extraeuropene la orizontul Istoriei marchează incontestabil pătrunderea „necunoscuţilor" în universul, altădată închis, al conştiinţei occidentale.

Aşa cum s-a remarcat şi cu alte ocazii, lumea occidentală suferă transformări radicale ca urmare a acestor descoperiri şi întâlniri. De la sfârşitul secolului trecut până azi, cercetările orientaliştilor au familiarizat treptat Apusul cu insolitul, cu fabulosul societăţilor şi al culturilor asiatice. La rândul ei, etnologia modernă a adus în atenţie lumi spirituale învăluite până atunci în întuneric şi mister, universuri care, chiar dacă nu erau, cum a crezut la un moment dat Levy-Bruhl, produsul unei mentalităţi prelogice, erau totuşi straniu de diferite de peisajul cultural cunoscut occidentalilor.

Psihologia abisală este însă cea care a scos la iveală cele mai multe *terrae ignotae* şi a dat naştere confruntărilor celor mai dramatice. Descoperirea inconştientului ar putea fi pusă pe acelaşi plan cu descoperirile maritime ale Renaşterii şi cu cele astronomice datorate inventării telescopului. Căci fiecare dintre aceste descoperiri a făcut cunoscute lumi a căror existenţă nici măcar nu fusese bănuită, a produs un fel de „ruptură de nivel", invalidând imaginea tradiţională despre lume şi dezvăluind structurile unui Univers până atunci de neînchipuit. Astfel de „rupturi de nivel" nu au rămas însă fără consecinţe. Descoperirile astronomice şi geografice ale Renaşterii au modificat complet imaginea Universului şi conceptul de spaţiu; în plus, au asigurat, pentru cel puţin trei secole, supremaţia ştiinţifică, economică şi politică a Occidentului, deschizând totodată calea care duce inevitabil spre unitatea lumii.

Descoperirile lui Freud constituie o altă „deschidere", de astă dată spre lumile abisale ale inconştientului. Tehnica psihanalitică a inaugurat un nou tip de *descensus ad inferos*. Când Jung a pus în evidenţă existenţa inconştientului colectiv, explorarea acestor comori imemoriale care sunt miturile, simbolurile, imagistica societăţilor arhaice a început să semene cu tehnicile oceanografice şi speologice. Aşa cum scufundările în adâncul mărilor sau explorarea peşterilor au permis descoperirea unor organisme elementare, de mult dispărute de pe suprafaţa Pământului, psihanaliza a dat la lumină forme ale vieţii psihice profunde, altădată inaccesibile studiului. Speologia a pus la dispoziţia biologilor organisme din era terţiară sau chiar secundară, forme zoomorfe primitive nefosilizabile, adică forme care au dispărut de pe Terra fără a lăsa urme. Prin descoperirea „fosilelor vii", speologia asigura un adevărat salt înainte în ceea ce priveşte cunoaşterea modalităţilor arhaice de viaţă. Tot aşa, formele arhaice ale vieţii psihice, „fosilele vii" din adâncurile întunecate ale inconştientului puteau fi acum cercetate graţie tehnicilor elaborate de specialiştii din domeniul psihologiei abisale.

Merită reţinut faptul că exploatarea psihanalizei în plan cultural şi interesul crescând pentru studierea simbolurilor şi a miturilor au coincis în mare măsură cu pătrunderea Asiei în Istorie şi mai ales cu deşteptarea politică şi spirituală a popoarelor „primitive". După al doilea război mondial, întâlnirea cu „ceilalţi", cu „necunoscuţii", devenise o fatalitate istorică pentru occidentali. Mai mult decât atât: de câţiva ani încoace, aceştia nu numai că simt tot mai puternic ce înseamnă confruntarea cu „străinii", dar îşi dau chiar seama că sunt uneori dominaţi de ei. Ceea ce nu implică neapărat că vor fi aserviţi sau oprimaţi de aceştia, ci doar că vor simţi presiunea unei spiritualităţi „străine", neoccidentale. Căci, la urma urmei, întâlnirea – ori ciocnirea – dintre civilizaţii este totdeauna o întâlnire între spiritualităţi, chiar între religii diferite.

O adevărată întâlnire presupune dialogul. Pentru a intra într-un dialog valabil cu reprezentanţii culturilor extraeuropene, trebuie să cunoaştem şi să înţelegem aceste culturi. Hermeneutica este răspunsul occidentalilor – singurul răspuns inteligent cu putinţă – la solicitările Istoriei contemporane, la faptul că Apusul este sortit confruntării (am fi tentaţi să spunem condamnat la confruntarea) cu valorile culturale ale „celorlalţi”. În această situaţie, hermeneutica va găsi un ajutor preţios în Istoria religiilor. Când aceasta din urmă va deveni acea „disciplină totală” care ar trebui să fie, oamenii vor înţelege că, la fel ca lumile „străine” neoccidentale, lumea „Inconştientului” poate fi mai bine analizată în planul valorilor şi al comportamentelor religioase.

Nu toţi specialiştii sunt convinşi că „deschiderile” pe care le reprezintă descoperirile psihologilor şi ale exploratorilor gândirii arhaice sunt comparabile cu apariţia masivă a popoarelor neeuropene pe scena Istoriei; că nu e vorba deci numai de o lărgire considerabilă a orizontului ştiinţific (aşa cum s-a întâmplat în cazul descoperirilor geografice şi astronomice ale Renaşterii), ci şi – mai cu seamă – de experienţa întâlnirii cu „necunoscuţii”. Or, indiferent dacă suntem sau nu conştienţi de acest lucru, întâlnirea cu „cineva total diferit” declanşează o experienţă de factură religioasă. Nu este exclus ca epoca noastră să intre în conştiinţa posterităţii ca fiind cea dintâi care a redescoperit „experienţele religioase difuze”, abolite de triumful creştinismului. Nu este exclus ca atracţia pentru activităţile Inconştientului, interesul pentru mituri şi simboluri, pasiunea pentru exotic, primitiv, arhaic, pentru întâlnirile cu „Ceilalţi” – implicând sentimente ambivalenţe –, nu este exclus, spuneam, ca toate acestea să apară într-o zi ca un nou tip de religiozitate.

Deocamdată avem doar sentimentul că aceste elemente pregătesc înflorirea unui nou umanism, care nu va fi o simplă replică a celui de altădată. Căci acum trebuie integrate în special cercetările orientaliştilor, etnologilor, specialiştilor în psihologia abisală şi ale istoricilor religiilor, spre a se ajunge la o cunoaştere totală a omului. Aceşti savanţi au atras mereu atenţia asupra interesului uman, asupra „adevărului” psihologic şi asupra valorii spirituale a atâtor simboluri, mituri, zeităţi şi tehnici atestate la asiatici ca şi la populaţiile „primitive”. Până acum, documentele acestea au fost examinate cu detaşarea şi indiferenţa cu care naturaliştii secolului al XIX-lea studiau insectele. În zilele noastre, cercetătorii încep să-şi dea seama că ele exprimă situaţii umane exemplare, fiind parte integrantă a istoriei spiritului omenesc. Or, pentru înţelegerea sensului unei situaţii umane exemplare, nu de „obiectivitatea” naturalistului este nevoie, ci de simpatia inteligentă a exegetului, a interpretului. Se cerea deci schimbat însuşi demersul utilizat. Căci şi cel mai straniu sau mai aberant comportament trebuie privit tot ca fapt uman; nu-l vom putea înţelege dacă îl vom trata ca pe un fenomen zoologic ori ca pe un caz teratologic.

Abordând un simbol, un mit sau un comportament arhaic ca expresii ale unor situaţii existenţiale, le recunoaştem o demnitate umană şi o semnificaţie filosofică. O asemenea atitudine ar fi părut absurdă şi ridicolă unui savant din secolul al XIX-lea. Pentru el, „sălbăticia” ori „stupiditatea primordială” nu puteau reprezenta decât o fază embrionară, deci „aculturală”, a omenirii.

Dar, aşa cum am afirmat mai sus, în momentul de faţă e necesar să articulăm şi să integrăm rezultatele acestor cercetări, întreprinse într-un spirit complet diferit de cel al secolului al XIX-lea, pentru a ajunge la o cunoaştere mai exactă a omului. Nu e departe ziua în care Occidentul nu numai că va trebui să cunoască şi să înţeleagă universurile culturale ale popoarelor neoccidentale, dar va fi chiar obligat să recunoască valoarea acestora ca parte integrantă a istoriei spiritului uman, încetând să le mai considere drept episoade infantile ori aberante ale unei Istorii exemplare a Omului. Mai mult, confruntarea cu „ceilalţi” îl ajută pe occidental să se cunoască mai bine pe sine. Efortul de înţelegere corectă a modalităţilor de gândire străine tradiţiei raţionaliste occidentale, adică, în primul rând, de descifrare a semnificaţiei miturilor şi

simbolurilor, se traduce printr-o considerabilă îmbogăţire a conştiinţei. Fără îndoială că specialiştii din domeniul psihologiei abisale s-au străduit să cerceteze structura simbolurilor şi scenariile miturilor pentru a descifra dinamismul inconştientului. Dar confruntarea cu culturile extra-occidentale, guvernate de simboluri şi alimentate de mituri, trebuie să se realizeze pe alt plan: aceste culturi nu pot fi „analizate” aşa cum sunt analizate visele unui individ, pentru a le „reduce” la dimensiunea de semne trădând anumite modificări în conştiinţa profundă; de acum încolo, creaţiile culturale ale popoarelor extra-occidentale trebuie examinate în sine, fiind de aşteptat ca cercetătorii să încerce să le înţeleagă cu aceeaşi pasiune intelectuală cu care se apleacă asupra lumii lui Homer, asupra profeţilor lui Israel, asupra filosofiei mistice a lui Meister Eckhardt. Cu alte cuvinte, simbolurile, miturile şi riturile din Oceania sau din Africa trebuie abordate – şi, din fericire, lucrul acesta începe să devină un fapt real – cu acelaşi respect, cu aceeaşi dorinţă de a învăţa cu care s-au apropiat specialiştii de creaţiile culturale occidentale. Chiar dacă aceste rituri şi mituri sunt uneori expresia unor aspecte terifiante ori aberante, ele evocă totuşi situaţii paradigmatice ale unor oameni a căror existenţă se desfăşoară în societăţi de tipuri diferite şi este condusă de alte forţe istorice decât cele care au făurit istoria lumii occidentale.

Dorinţa de a-i înţelege exact pe „ceilalţi” se traduce, spuneam, printr-o îmbogăţire a conştiinţei occidentale. Întâlnirea cu ei ar putea determina chiar o reînnoire a problematicii filosofice, aşa cum descoperirea artei exotice şi primitive a deschis, acum o jumătate de secol, perspective noi artei europene. Credem, de exemplu, că un studiu aprofundat al naturii şi funcţiei simbolurilor ar putea stimula gândirea filosofică apuseană şi i-ar putea lărgi orizontul. În mod surprinzător, istoricii religiilor au fost cei care au pus în evidenţă îndrăzneţele concepţii ale „primitivilor” şi ale popoarelor orientale cu privire la structura existenţei umane, la căderea în temporalitate şi la necesitatea de a cunoaşte „moartea” înainte de a accede la lumea Spiritului; iată o serie de idei destul de apropiate de cele care se află astăzi chiar în centrul cercetării filosofice occidentale. Faptul că în ideologiile religioase arhaice şi orientale pot fi identificate concepţii asemănătoare celor din filosofia occidentală „clasică” nu diminuează câtuşi de puţin importanţa confruntării, căci concepţiile respective nu pornesc de la aceleaşi premise. Astfel, când gândirea indiană sau anumite mitologii „primitive” afirmă că actul hotărâtor pentru actuala condiţie umană a avut loc într-un trecut primordial, deci că esenţialul precedă actuala condiţie umană, ar fi deosebit de interesant pentru filosoful sau teologul occidental să afle cum s-a ajuns la această concepţie, şi din ce motive.

Dacă descoperirea inconştientului i-a pus pe occidentali în situaţia de a se confrunta cu „istoria” intimă, larvară, întâlnirea cu culturile extra-occidentale îi va obliga să pătrundă adânc în istoria spiritului uman şi să înţeleagă, poate, necesitatea de a asuma această Istorie ca pe o parte integrantă a propriei lor fiinţe. Într-adevăr, problema care se ridică încă de pe acum şi care se va pune cu o acuitate tot mai dramatică pentru cercetătorii din generaţia următoare este: cum să recuperăm ceea ce mai e încă de recuperat din istoria spirituală a umanităţii? Şi asta din două motive: 1° occidentalii nu vor putea trăi la nesfârşit rupţi de o parte importantă a fiinţei lor, adică de fragmentele unei istorii spirituale ale căror mesaj şi semnificaţie sunt incapabili să le descifreze; 2° mai devreme ori mai târziu, dialogul cu „ceilalţi” – reprezentanţii culturilor tradiţionale, asiatice şi „primitive” – va trebui să fie purtat nu în limbajul empiric şi utilitar de azi (care nu poate evoca decât realităţi sociale, economice, politice, medicale etc.), ci într-un limbaj cultural, apt să exprime realităţi umane şi valori spirituale. Un astfel de dialog e inevitabil; el e înscris în fatalitatea Istoriei. Şi am da dovadă de o tragică naivitate dacă am crede că va continua mereu la nivelul mental la care se află încă în prezent.

Studiile adunate în acest volum de dimensiuni reduse ilustrează demersul unui istoric al religiilor animat de dorinţa de a explica o parte din comportamentele

religioase şi valorile spirituale ale populaţiilor neeuropene. Nu am ezitat să facem apel la fapte culturale cunoscute din tradiţia occidentală, ori de câte ori acestea puteau oferi un termen de comparaţie edificator pentru cercetarea noastră. Asemenea apropieri vor permite, fără îndoială, specialiştilor să schiţeze perspectivele unui nou umanism al viitorului.

Primele patru capitole au fost citite în cadrul conferinţelor Eranos de la Ascona, între anii 1957 şi 1960; ceea ce şi explică de altfel stilul lor oral. Deşi am fost tentaţi ca, folosindu-ne de prilejul reunirii lor în volum, să le remaniem ori să le dezvoltăm, n-am încercat s-o facem, căci fiecare dintre aceste mici expuneri ar fi riscat să se transforme într-o carte. Ne-am mărginit deci să adăugăm câteva trimiteri la publicaţiile noastre recente.

Iubitul şi eruditul nostru prieten Dr. Jean Gouillard a avut din nou bunăvoinţa să contribuie la ameliorarea versiunii franceze a acestor pagini; îi exprimăm aici sincera noastră recunoştinţă.

Universitatea din Chicago noiembrie 1960
MIRCEA Eliade

I

EXPERIENŢE ALE LUMINII MISTICE

Un vis

Pe la mijlocul secolului trecut, un negustor american în vârstă de treizeci şi doi de ani a avut următorul vis: „într-o după-amiază luminoasă, însorită, mă aflam, scrie el, în magazin, în spatele tejghelei; brusc, cerul s-a întunecat şi ne-am cufundat într-o beznă mai neagră ca noaptea ori ca interiorul unei mine. Domnul cu care vorbeam a ieşit afară în fugă. L-am urmat grăbit şi, deşi era atât de întuneric, am văzut nenumăraţi oameni năvălind în stradă şi întrebându-se toţi se ce petrece. În clipa aceea am observat pe cer, departe spre sud-vest, o lumină strălucitoare ca o stea cam de mărimea podului palmei. Foarte repede am remarcat că ea creşte şi se apropie, începând să risipească întunericul. Când a ajuns de dimensiunile unei pălării bărbăteşti, s-a fracţionat în douăsprezece lumini mai mici, dispuse în cerc în jurul uneia mai mari şi şi-a sporit rapid strălucirea; am ştiut imediat că asistam la sosirea Mântuitorului. În clipa în care m-a fulgerat acest gând, partea de sud-vest a cerului s-a umplut de fiinţe învăluite în lumină; în mijlocul lor se aflau Cristos şi cei doisprezece apostoli. Acum era mai multă lumină decât în cea mai însorită zi şi, în vreme ce strălucitorul grup înainta spre răsărit, prietenul cu care vorbeam a strigat: «Acesta este Mântuitorul meu!»; imediat, despărţindu-se de propriul trup, s-a ridicat la Cer, în timp ce eu mă gândeam că nu sunt vrednic să-l însoţesc. Apoi m-am trezit.”

Câteva zile, omul a fost atât de tulburat încât n-a îndrăznit să povestească nimănui visul pe care îl avusese. După vreo două săptămâni, i-a vorbit despre el mai întâi soţiei, apoi şi altora. Trei ani mai târziu, cineva despre care se ştia că trăieşte în spiritul credinţei celei mai profunde i-a spus soţiei acelui om: „Soţul dumitale s-a născut a doua oară, dar el nu ştie încă acest lucru. Nou venit pe tărâmul vieţii spirituale, este ca un copilaş ai cărui ochi încă nu s-au deschis, dar în scurtă vreme va afla el însuşi adevărul.” Ceea ce s-a şi întâmplat: după trei săptămâni, pe când trecea cu soţia pe Second Avenue din New York, omul a strigat deodată: „Oh, sunt dăruit cu viaţă veşnică!” A simţit atunci cum Cristos reînvie în el şi a înţeles că această conştiinţă va dăinui veşnic (would remain in everlasting consciousness). La trei ani de la eveniment, a trăit o nouă experienţă spirituală şi mentală pe când se afla pe un vapor şi era înconjurat de o mulţime de oameni: i s-a părut că atât sufletul, cât şi corpul îi sunt inundate de lumină. În povestirea autobiografică pe care am rezumat-o, omul adaugă însă că experienţele din starea de veghe nu i-au putut-o niciodată şterge din amintire pe cea dintâi, trăită în vis.[1]

Dacă m-am hotărât să încep cu acest exemplu de experienţă spontană a luminii, am făcut-o cu precădere din două motive: 1° este vorba de un negustor mulţumit de negoţul lui şi pe care, aparent, nimic nu-l îndrepta spre o iluminare aproape mistică; 2° prima experienţă a luminii trăită de acest om a avut loc în vis. El pare să fi fost foarte impresionat de cele petrecute, dovedindu-se însă incapabil să le desluşească înţelesul. Simţea doar că i se întâmplase ceva hotărâtor, ceva care privea salvarea sufletului său. Ideea naşterii spirituale nu i-a venit decât după ce a aflat ce-i spusese soţiei sale o altă persoană. Numai după această explicaţie, dată de cineva autorizat, a trăit conştient experienţa prezenţei lui Cristos şi, în sfârşit, după trei ani, experienţa luminii supranaturale în care se scăldau atât sufletul, cât şi corpul lui.[2]

---

[1] Acest mic text autobiografic a fost publicat de R. M. Bucke, *The Cosmic Consciousness* (Philadelphia, 1901), pp. 261-262. Despre alte câteva experienţe ale luminii trăite în vis şi despre interpretările psihologice care li s-au dat, v. C. G. Jung, *Psychology and Alchemy* (New York-Londra, 1953), pp. 86, 89, 165, 177.

[2] Observaţi frecvenţa cifrei „trei”.

Un psiholog ar avea multe lucruri interesante de spus cu privire la semnificaţia profundă a acestei experienţe. La rândul său, istoricul religiilor va reţine că acest caz al comerciantului american ilustrează cum nu se poate mai bine situaţia omului modem, care se crede – ori se vrea – areligios: la el, sentimentul religios al existenţei a fost împins spre – ori s-a retras în – zonele inconştiente ale vieţii psihice. Or, aşa cum afirmă profesorul C. G. Jung, inconştientul e totdeauna religios. Am putea epiloga îndelung asupra aparentei dispariţii a sentimentului religios la omul modern, mai exact asupra deplasării religiozităţii spre nivelurile cele mai profunde ale sinelui. Dar această problemă depăşeşte cadrul studiului de faţă.[3] Intenţia mea este să fac un comentariu istorico-religios al experienţei spontane a luminii interioare. Exemplul de mai sus ne introduce direct în miezul problemei: am văzut cum întâlnirea cu lumina – deşi petrecută în vis – sfârşeşte prin a transforma radical o existenţă umană, făcând-o să se deschidă spre lumea Spiritului. Şi toate experienţele implicând lumina supranaturală au un numitor comun: cel care trăieşte o asemenea experienţă suferă o mutaţie ontologică, dobândind un alt mod de a fi, care îi permite accesul la lumea spiritului. Ce înseamnă cu adevărat mutaţia ontologică suferită de individ, ce este spiritul la care acesta are acum acces, iată două probleme complet diferite, pe care le vom discuta mai târziu. Pentru moment trebuie să reţinem următorul fapt: chiar în ochii unui extrem-occidental din secolul al XIX-lea, întâlnirea cu lumina este semnul unei noi naşteri spirituale.

Exemplul menţionat nu este singular; există numeroase alte cazuri similare şi despre unele dintre ele voi mai avea ocazia să vorbesc. Dar cum subiectul va fi tratat din perspectiva istoricului religiilor, trebuie să vedem mai întâi ce semnificaţii are lumina interioară sau supranaturală în diversele tradiţii religioase. Subiectul este imens; vom fi deci obligaţi să ne limităm cercetarea. Pentru a putea fi considerat satisfăcător, un studiu al valorilor religioase ale luminii interioare ar trebui să conţină nu numai analiza atentă a tuturor formelor pe care le îmbracă astfel de experienţe, ci şi o prezentare a ritualurilor şi mai ales a diferitelor mitologii ale Luminii. Căci ideologiile religioase sunt cele care explică şi, la urma urmei, validează experienţele mistice. În limita posibilităţilor, voi încerca să schiţez rapid contextele ideologice ale diverselor experienţe ale luminii în anumite religii fundamentale. Dar numeroase aspecte vor fi trecute sub tăcere. Nu voi vorbi despre mitologiile Luminii, nici despre miturile solare, nici despre lămpile sau focurile rituale; după cum nu voi vorbi nici despre semnificaţia religioasă a luminii lunare sau a fulgerului, deşi toate aceste epifanii luminoase au o mare importanţă pentru subiectul nostru.

Qaumanek

Interesantă pentru noi este în special mitologia – sau, mai curând, metafizica – fulgerului. Caracterul instantaneu al iluminării spirituale a fost comparat în numeroase religii cu fulgerul. Mai mult: brusca manifestare luminoasă a trăsnetului sfâşiind întunericul a fost valorizată ca *mysterium tremendum* care, transfigurând lumea, umple sufletele de o teroare sacră. Se consideră că persoanele ucise de trăsnet au fost răpite la Cer de zeii furtunilor, iar rămăşiţele lor pământeşti sunt venerate asemenea moaştelor. Cel care supravieţuieşte unei astfel de experienţe suferă o transformare radicală; de fapt, începe o nouă existenţă, este un om complet nou. Un yakut scăpat cu viaţă după ce fusese lovit de trăsnet a povestit că zeul coborâse din cer, îi sfârtecase trupul şi apoi îl înviase – iar ca urmare a morţii şi a învierii sale iniţiatice a devenit şaman. „Acum, a adăugat el, văd ce se petrece în jur până la o distanţă de treizeci de verste.”[4] E semnificativ faptul că, în acest exemplu de iniţiere instantanee,

[3] Cf. cartea noastră *Das Heilige und das Profane* (Rowohlt Deutsche Enzyklopadie, Hamburg, 1957) (Trad. rom. de Brânduşa Prelipceanu: *Sacrul şi profanul*, Humanitas, Bucureşti, 1995 – n.t.).

[4] C. W. Ksenofontov, *Legendy i raskazi o shamanach ujakutov, burjat i tungusov* (ediţia a 2-a, Moscova, 1930), pp. 76 şi urm.

binecunoscuta temă a morţii şi a învierii e însoţită şi completată de motivul iluminării bruşte; lumina orbitoare a fulgerului provoacă transmutaţia spirituală prin care omul capătă darul viziunii. „A vedea la o distanţă de treizeci de verste” este formula tradiţională prin care şamanismul» siberian desemnează clarviziunea.

La eschimoşi, acest tip de clarviziune este însă rezultatul unei experienţe mistice numite „fulger” sau „iluminare” (qaumanek), şi nimeni nu poate deveni şaman fără să fi trecut prin ea. Potrivit informaţiilor culese de Rasmussen de la şamanii eschimoşi iglulik, *qaumanek* este o „lumină misterioasă pe care şamanul o simte brusc în corpul său, în cap, chiar în centrul creierului, un far imposibil de explicat, un foc luminos datorită căruia poate vedea în întuneric, la propriu şi la figurat, căci acum, chiar cu ochii închişi, reuşeşte să sfredelească tenebrele, distingând lucruri şi evenimente viitoare, invizibile pentru alţi oameni; în felul acesta, el poate cunoaşte deopotrivă viitorul şi tainele celorlalţi”[5].

Când novicele trăieşte pentru prima oară experienţa luminii mistice este „ca şi cum coliba în care se află s-ar ridica brusc în aer; el vede până foarte departe în faţa lui, prin stânca muntelui, de parcă toată întinderea ar fi o câmpie netedă, iar privirile lui ajung până la marginea pământului. Nimic nu-i rămâne ascuns. Nu numai că este capabil să vadă la mare-distanţă, dar poate chiar descoperi sufletele furate, fie că sunt prizoniere, aflate sub pază în stranii ţinuturi îndepărtate, fie că au fost duse în cer sau sub pământ, în împărăţiile morţilor”[6].

Să reţinem trăsăturile esenţiale ale acestei experienţe a iluminării mistice: a) ea este rezultatul unei pregătiri îndelungate, dar se produce totdeauna brusc, asemenea unui „fulger”; b) este vorba de o lumină interioară, percepută în tot corpul, dar mai ales în cap; c) când e trăită pentru prima dată, e însoţită de o experienţă a ascensiunii în aer; d) este vorba atât de capacitatea de a vedea la distanţă, cât şi de clarviziune: şamanul vede peste tot şi la mare distanţă, dar distinge şi entităţi invizibile (sufletele bolnavilor, spiritele), ba chiar şi evenimente viitoare.

Trebuie subliniată totodată solidaritatea dintre *qaumanek* şi un alt exerciţiu spiritual tipic şamanic: capacitatea de a contempla propriul corp ca schelet. E un alt mod de a spune că şamanul poate „vedea” ceea ce pentru moment este invizibil. Afirmaţia poate fi înţeleasă în două feluri: fie că, asemenea razelor X, şamanul vede prin carne, fie că, scrutând viitorul îndepărtat, vede ce se va întâmpla cu corpul lui după moarte. În orice caz, şi această putere este un fel de clarviziune obţinută prin iluminare. Este necesar să insistăm asupra următorului punct: deşi receptată ca o lumină interioară, percepută ca un fenomen luminos, aproape în sensul fizic al cuvântului, iluminarea îi conferă şamanului eschimos facultăţi paragnomice, capacitându-l în acelaşi timp pentru o cunoaştere de ordin mistic.

„Lumina solidificată “

Ar fi tentant să trecem de la această experienţă şamanică la analiza concepţiei indiene despre lumina interioară. Am găsi acolo aceeaşi solidaritate între experienţa luminii, gnoză şi depăşirea condiţiei umane. Dar aş vrea să mă opresc o clipă asupra unui alt ansamblu de fapte referitoare la civilizaţiile arhaice, în special asupra iniţierii vindecătorilor (*medicine-men*) din Australia. Nu cunosc exemple australiene de tipul „iluminării” şamanilor iglulik, dar această carenţă se datoreşte poate faptului că îi cunoaştem prea puţin pe vindecătorii din Australia. Putem totuşi compara pe aceşti *medicine-men* australieni cu şamanii siberieni şi arctici; nu numai că procedurile lor de iniţiere au multe puncte comune, dar şi unii şi ceilalţi sunt consideraţi a avea puteri parapsihologice similare: merg pe jăratic, dispar şi reapar după voie, au darul clarviziunii, pot citi gândurile celorlalţi etc.[7]

[5] Rasmussen, citat în cartea noastră *Le Chamanisme* (Paris, 1951), p. 69.
[6] Rasmussen, în *Le Chamanisme*, p. 71.
[7] Cf. A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney, 1946), pp. 52 şi urm.

Or, în ritualurile iniţiatice ale *medicine-men*-ilor australieni, lumina mistică joacă un rol important. Vindecătorii şi-l închipuie pe Baiam, maestrul iniţierii, ca pe o fiinţă întru totul asemănătoare celorlalţi magicieni, „cu excepţia luminii care izvorăşte din ochii săi”[8]. Altfel spus, ei simt o legătură între condiţia de Fiinţă supranaturală şi lumina supraabundentă. Baiam îi iniţiază pe tinerii candidaţi stropindu-i cu o „apă sacră, cu puteri magice”, care, .după spusele vindecătorilor, este cuarţ lichefiat.[9] Cuarţul joacă un rol considerabil în iniţiere. Neofitul este socotit a fi ucis de o Fiinţă supranaturală, tăiat în bucăţi şi umplut cu cristale de stâncă; când reînvie, este capabil să vadă spiritele, să citească gândurile celorlalţi, să zboare prin aer, să se facă nevăzut etc. Datorită cristalelor de stâncă aflate în corpul şi în special în capul său, vindecătorul se bucură de o modalitate de existenţă diferită de a celorlalţi muritori. Cuarţul datorează acest prestigiu extraordinar originii sale cereşti. Tronul lui Baiam este făcut din astfel de cristale şi însuşi Baiam lasă să cadă pe pământ bucăţi desprinse din el.[10] Cu alte cuvinte, se consideră că aceste cristale ar veni din cer, fiind un fel de „lumină solidificată”.

Într-adevăr, daiacii maritimi numesc cristalele „pietre lumină”.[11] Lumina solidificată în cuarţ este socotită supranaturală: datorită ei, vindecătorul poate vedea sufletele, chiar la distanţe foarte mari (de exemplu, când sufletul unui bolnav s-a rătăcit în brusă ori este răpit de demoni). Mai mult: graţie cristalelor, *medicine-men* sunt capabili să efectueze ascensiuni cereşti – credinţă atestată şi în America de Nord.[12] Putând să vadă la mari depărtări, să zboare prin aer, să distingă entităţi spirituale (sufletele morţilor, demoni, zei), vindecătorul nu mai este prizonierul Universului omului profan şi împărtăşeşte condiţia Fiinţelor superioare. El dobândeşte această condiţie privilegiată printr-o moarte iniţiatică, în cursul căreia i se introduc în corp substanţe considerate a fi lumină solidificată: în momentul reînvierii mistice, s-ar putea spune că el se scaldă, pe dinăuntru, într-o lumină supranaturală.

Aşadar, vindecătorii australieni stabilesc aceeaşi legătură între lumina spirituală, gnoză, ascensiune, clarviziune şi facultăţile metagnomice pe care am întâlnit-o la şamanii eschimoşi – dar elementul care ne interesează, lumina spirituală, este valorizat cu totul altfel. Neofitul australian nu trebuie să treacă prin experienţa iluminării de tip *qaumanek* pe care o cunoaşte şamanul eschimos: el primeşte lumina supranaturală direct în corpul său, sub forma unor cristale de stâncă. Nu este deci vorba de o experienţă mistică a luminii, ci de o moarte iniţiatică, pe durata căreia corpul novicelui este umplut cu cristale, simboluri ale luminii cereşti şi divine. În acest caz avem de a face cu un ritual de structură extatică; deşi „mort” şi tăiat în bucăţi, novicele vede ce se întâmplă cu el: el vede Fiinţele supranaturale umplându-i corpul cu cuarţ şi, reîntors la viaţă, are aproximativ aceleaşi puteri pe care le-a dobândit şamanul eschimos prin iluminare. Accentul cade pe ritualul săvârşit de Fiinţele supranaturale – pe când iluminarea şamanului eschimos este o experienţă ce are loc în singurătate şi întrucâtva ca rezultat al unei îndelungate asceze. Repetăm însă, consecinţele celor două tipuri de iniţiere sunt asemănătoare: atât şamanul eschimos cât şi vindecătorul australian sunt oameni noi, care „văd”, înţeleg şi cunosc într-un fel supranatural şi pot înfăptui lucruri supraomeneşti.

India: lumina şi atman

Aşa cum era de aşteptat, în religiile şi filosofiile indiene mistica Luminii e mult mai complexă. Este, înainte de toate, ideea fundamentală că lumina e creatoare. „Lumina este procreaţie” (jyotir prajanaman), spune Satapatha Brahmana (VIII, 7, 2, 16-17). Ea

---

[8] Elkin, *op. cit.*, p. 96.
[9] *Ibid.*, p. 96
[10] Cf. *Le Chamanisme*, p. 135.
[11] *Ibid.*, p. 135.
[12] Cf. *Le Chamanisme*, p. 135.

este „puterea care procreează” (*Taittiriya Samhitā*, VIII, 1, 1, 1). Rg Veda (I, 115, 1) afirma deja că Soarele este Viaţa sau atman, Şinele oricărui lucru. Upanişadele insistă în special pe următoarea temă: fiinţa se manifestă prin Lumina pură, iar omul cunoaşte fiinţa printr-o experienţă a Luminii supranaturale. Or, spune Chandogya Upanişad (HI, 13, 7), „lumina care străluceşte dincolo de acest Cer, dincolo de toate, în lumile cele mai înalte dincolo de care nu există altele mai înalte, este de fapt aceeaşi lumină care străluceşte înăuntrul omului (antah paruse)”.

Conştientizarea identităţii dintre lumina interioară şi lumina transcosmică este însoţită de două binecunoscute fenomene de fiziologie subtilă: încălzirea corpului şi perceperea unor sunete mistice (ibid., III, 13, 8). Ceea ce ne arată că revelarea Sinelui (atman brahman) ca Lumină nu este doar un act de cunoaştere metafizică, ci o experienţă mai profundă în care se află angajat însuşi regimul existenţial al omului. Gnoza supremă antrenează schimbarea modalităţii de a fi. Cum spune Brhadaranyaka Up. (I, 3, 28), „de la nefiinţă (asai) condu-mă la fiinţă (sat), de la întuneric condu-mă la lumină (tamaso ma jyotir gamaya), de la moarte condu-mă la nemurire”.

Lumina este deci identică cu fiinţa şi cu nemurirea. Chandogya Up. (III, 17, 7) citează două versuri din Rg Veda în care se vorbeşte despre contemplarea „Luminii ce străluceşte mai sus decât Cerul” şi adaugă: „Contemplând (această) Prea-înaltă Lumină, dincolo de întuneric, ajungem la Soare, zeu printre zei...”. Potrivit celebrei formule din Brhadaranyaka Up. (IV, 3, 7), atman este persoana care sălăşluieşte în inima omului, sub forma unei „lumini în inimă” (hrdy antarjyotih purusah). „Această fiinţă senină, care se ridică din trupul său şi ajunge la lumina cea mai înaltă, apare în propria-i formă (svena rupenabhinispadyate). Ea este atman. Este nemuritorul, cel fără-frică. Este Brahman. În realitate, numele lui Brahman este Cel Adevărat” (Chandogya Up., VIII, 3, 4).[13] În clipa morţii, ne spune tot Chandogya Up. (VIII, 6, 5), sufletul urcă spre înălţimi prin razele Soarelui. El se apropie de Soare, „Poarta Lumii”. Cei care ştiu pot intra, dar Poarta rămâne închisă pentru cei neştiutori.

Este vorba deci de o ştiinţă de natură transcendentală şi iniţiatică, întrucât cel care a primit-o nu a dobândit numai un mod de cunoaştere, ci şi, mai cu seamă, un mod de existenţă nou, superior. Revelaţia este bruscă; de aceea e comparată cu fulgerul – şi am analizat într-un alt context simbolismul indian al „iluminării instantanee”.[14] Însuşi Buddha a avut o revelaţie într-un moment atemporal – când, la răsăritul zorilor, după o nouă noapte petrecută în meditaţie, şi-a ridicat ochii spre Cer şi a zărit brusc luceafărul de ziuă. S-au scris mii de pagini despre misterul acestei iluminări în zori de zi. În filosofia mahayanică lumina cerului în zori, când luna şi-a pierdut strălucirea, a ajuns să simbolizeze „Lumina limpede numită Vidul Universal”. Cu alte cuvinte: starea de Buddha, situaţia celui care s-a eliberat de orice fel de condiţionare, este simbolizată prin lumina percepută de Gautama în momentul iluminării. Această Lumină e descrisă ca fiind „limpede”, „pură”, adică nu numai fără pete ori umbre, dar şi lipsită de orice culoare, fără nicio determinare. De aceea este numită „Vidul Universal”, căci termenul „vid” (sunya) desemnează exact ceea ce este lipsit de orice atribut, de orice specificare: este Urgrund, realitatea ultimă. Înţelegerea Vidului Universal – întocmai ca, în Upanişade, conştientizarea identităţii brahman-Atman – constituie un act instantaneu, asemănător fulgerului. Tot aşa cum nimic nu prevesteşte strălucirea orbitoare care sfâşie întunericul dens – tot astfel aparent nimic nu prevesteşte experienţa iluminării: aceasta aparţine unui alt plan de referinţă, nu există continuitate între timpul care o precedă şi momentul atemporal în care are loc.

---

[13] Sankara interpretează „care se ridică din trupul său” (sariral samutthaya) sub forma „care renunţă la noţiunea de identitate a Sinelui cu corpul”.

[14] Cf. *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, (Paris, 1952), pp. 97, 106 (trad. rom. de Alexandra Beldescu: *Imagini ţi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Humanitas, Bucureşti, 1994 – n. t.).

Yoga şi „luminile mistice”

Dar, cel puţin în concepţia unor şcoli indiene, ruptura de nivel realizată prin iluminare poate fi presimţită. Ascetul se pregăteşte prin lungi meditaţii şi prin Yoga, iar pe parcursul itinerarului său spiritual întâlneşte uneori semne care îi vestesc apropierea revelaţiei finale. Printre semnele vestitoare, experienţa luminilor de diferite culori este cea mai importantă. Svetasvatara Upanişad (II, II) notează cu grijă „formele preliminare (rupani purassarani) ale lui Brahman” care se manifestă în timpul practicării tehnicilor yoga prin epifanii luminoase. Acestea sunt: ceaţa, fumul, soarele, focul, vântul, insectele fosforescente, fulgerele, cristalul şi luna. Mandala Brahmana Up. (II, I) dă o listă complet diferită: imaginea unei stele, o oglindă de diamant, discul lunii pline, soarele de amiază, un cerc de flăcări, un cristal, un cerc negru, apoi un punct (bindu), un deget (kala), o stea (riaksatra) şi din nou soarele, o lampă, ochiul, strălucirea soarelui şi a celor nouă pietre preţioase.[15]

După cum se vede, nu există nicio regulă fixă pentru succesiunea experienţelor luminoase. În plus, ordinea în care sunt notate epifaniile luminoase nu corespunde unei creşteri progresive a intensităţii luminii. Potrivit Svetăsvatara Up., lumina lunii este percepută mult după percepţia luminii soarelui. În Mandala Brahmana Up., epifaniile luminoase se succed într-o ordine şi mai derutantă. O dovadă în plus, după părerea noastră, că nu e vorba despre lumini fizice, proprii lumii naturale, ci de experienţe de structură mistică.

Diversele şcoli Yoga pomenesc despre epifaniile luminii interioare. Aşa de exemplu, comentând Yoga Sutra (I, 36), Vyasa vorbeşte despre concentrarea în „lotusul inimii”, prin care se ajunge la o experienţă de lumină pură. Într-un alt context (III, I), el menţionează „lumina din cap” printre obiectele asupra cărora trebuie să se concentreze yoginul.

Tratatele budiste insistă asupra importanţei pe care o poate avea un semn luminos pentru reuşita meditaţiei. „Nu pierdeţi legătura cu semnul luminii, stă scris în Sravakabhumi, fie el lumina unei lămpi, sau incandescenţa unui foc ori a discului solar!”[16]

E de la sine înţeles că aceste semne luminoase servesc doar ca punct de plecare pentru diverse meditaţii yogice. Un tratat yogavacara descrie amănunţit cromatismul luminilor mistice care i se revelează călugărului în timpul ascezei. Particularitatea acestui manual yogavacara constă în meditaţia asupra elementelor cosmice: el descrie un număr considerabil de exerciţii, alcătuite fiecare din trei părţi care se disting între ele prin experienţa unei lumini de culoare diferită. Am discutat în altă parte metoda expusă în acest tratat yogavacara[17] şi ar fi inutil să reluăm aici cele prezentate acolo. Să spunem doar că pătrunderea în structura ultimă a fiecărui element cosmic – pătrundere realizată prin meditaţia yogică – se traduce prin experienţa unei lumini de culoare diferită. Vom înţelege cu siguranţă semnificaţia şi valoarea soteriologică a acestei cufundări în structura ultimă a substanţei cosmice, dacă ne vom aminti că, pentru Mahayana, elementele cosmice – skandha sau dhatu – se identifică cu Tathagata: a medita în sistemul yoga asupra elementelor cosmice înseamnă, de fapt, a înţelege

---

[15] S. Radhakrishnan *The Principal Upanisads* (New York, 1953), p. 721, reproduce un fragment din *Lankavatara Sutra* potrivit căruia, în timpul exerciţiilor sale, yoginul vede forma „Soarelui sau a Lunii, ori ceva asemănător lotusului, ori lumea cealaltă (subterană), sau forme variate ca focul ceresc ori lucruri similare. Când toate acestea au fost lăsate la o parte şi s-a ajuns la o stare lipsită de imagini (…), atunci toţi Buddha vin împreună din toate ţările lor şi ating cu mâinile lor arzânde capul yoginului”.

[16] Ms. citat de A. J. Wayman, „Notes on the Sanskrit term jnana” (*Journal of the American Oriental Society*, vol. 75, 1955, pp. 253-268), p. 261, notă.

[17] Vezi M. Eliade, *Le Yoga. Immortalite et Liberte*, (Paris, 1954), pp. 198 şi urm. (trad. rom. de Walter Fotescu: *Yoga. Nemurire şi libertate, Humanitas*, Bucureşti, 1993, pp. 170 şi urm. – n. t.).

însăşi esenţa acestor Tathagata, adică a înainta pe calea eliberării. Or, realitatea ultimă a acestora este Lumina diferit colorată. „Tathăgata sunt cele cinci Lumini”, scrie Candrakirti.[18] Dharmadhatu, adică forma transcendentală a lui Vajradhara, este Lumina Pură, Lumina complet acromatică. Candrakirti scrie: „Dharmadhatu este Lumina strălucitoare – iar concentrarea yogică este perceperea acesteia.”[19] Cu alte cuvinte, fiinţa nu poate fi cunoscută decât printr-o experienţă de ordin mistic – iar cunoaşterea fiinţei se traduce prin experienţa Luminii absolute. Ne amintim că în Upanişade entitatea brahman sau atman sunt identificate cu Lumina.

Avem deci de a face cu o concepţie panindiană, care ar putea fi rezumată astfel: fiinţa pură, realitatea ultimă, poate fi cunoscută mai ales printr-o experienţă a Luminii pure; procesul manifestării cosmice constă, în ultimă instanţă, dintr-o serie de epifanii luminoase, iar resorbţia cosmică repetă apariţiile luminoase divers colorate. Potrivit unei tradiţii păstrate prin Daghanikaya (I, 2, 2), după distrugerea Lumii nu au mai rămas decât nişte fiinţe luminoase numite Abbassara, care aveau corp eteric, zburau prin aer, radiau lumină şi erau nemuritoare. O resorbţie la scară microcosmică are loc şi în momentul morţii – şi, după cum vom vedea mai departe, moartea propriu-zisă constă dintr-o serie de experienţe ale luminii.

Din această metafizică panindiană a Luminii se desprind câteva corolare şi anume: 1° că divinitatea ni se revelează în modul cel mai potrivit prin Lumină; 2° că cei care au atins un înalt grad de spiritualitate – adică, în termenii filosofiei indiene, au ajuns în situaţia ori cel puţin s-au apropiat de situaţia de „eliberat” sau Buddha – sunt şi ei în măsură să radieze Lumina; 3° în sfârşit, că cosmogonia poate fi considerată drept o epifanie luminoasă.

Să ilustrăm prin câteva exemple fiecare dintre aceste corolare.

Teofanii luminoase

Oricine a citit *Bhagavad-Gita* ştie că teofania exemplară este o revărsare de lumină orbitoare. Amintiţi-vă celebrul capitol al XI-lea în care Krşna i se înfăţişează lui Arjuna sub forma lui adevărată, de foc.

Dacă mii de Sori ar răspândi, toţi laolaltă, în cer sclipirea lor,
Ar fi atunci o lumină ca aceea a prea-măritului (XI, 12).
Aţa te văd – cine te-a văzut vreodată ? – aruncând în jur
O lumină ca strălucirea flăcării şi a soarelui,
Imens (17).
Fără început, fără mijloc, fără sfârşit, neînchipuit de puternic,
Neînchipuit de tare! Luna şi Soarele sunt ochii tăi,
Aşa te văd, cu chipul strălucitor de foc,
Strălucirea ta luminează lumea (19).
Tu ajungi până la nori, străluceşti în mii de culori.
Gura ta e larg deschisă, ochii tăi mari sunt de jar!
Gurile tale cu dinţi proeminenţi
Par a fi focul distrugerii totale (24-25).

Dar acesta nu este decât un exemplu – cel mai celebru, e adevărat – dintre nenumăratele teofanii luminoase menţionate în *Mahabharata* şi în *Purane*. Harivamsa istoriseşte călătoria lui Krşna, a lui Arjuna şi a unui brahman spre oceanul de la miazănoapte. Krşna porunceşte valurilor să se retragă şi cei trei traversează Oceanul mergând parcă între două ziduri de apă. Ajung apoi în faţa unor munţi înalţi, dar la porunca lui Krşna, aceştia pier. În sfârşit, cei trei călători pătrund într-un ţinut al

[18] Text citat de G. Tucci, „Some Glosses upon Guhyasamija” (*Memoires bouddhiques et chinoises*, vol. III, 1935, pp. 339-353), p. 348.
[19] Tucci, ibid., p. 348.

ceţurilor şi caii se opresc. Lovind ceaţa cu cakra, Krşna o împrăştie şi atunci Arjuna şi brahmanul văd o lumină extraordinar de strălucitoare, cu care acesta se confundă şi în care dispare. Mai târziu, Krşna îi dezvăluie lui Arjuna că acea Lumină era adevăratul său Sine.[20]

În cartea a XII-a a Mahabharatei, Vişnu se înfăţişează într-o lumină orbitoare, comparabilă cu strălucirea a o mie de sori. Şi textul adaugă: „pătrunzând în această lumină, muritorii care cunosc învăţătura Yoga obţin eliberarea finală”[21]. Tot cartea a XII-a a Mahabharatei povesteşte despre cei trei înţelepţi care au practicat asceza timp de o mie de ani, într-un ţinut aflat la Nord de Muntele Meru, spre a putea contempla chipul real al lui Narayana. O voce din cer le porunceşte să se ducă la nord de Oceanul de Lapte, în Svetadvapa, misterioasa „Insulă albă” din mitologia indiană, al cărui simbolism este solidar atât cu metafizica Luminii, cât şi cu gnoza soteriologică. Înţelepţii ajung în Svetadvapa, dar sunt imediat orbiţi de lumina ce izvorăşte din Narayana. Atunci mai petrec o sută de ani în asceză, şi încep să distingă oameni albi ca faţa lunii. „Fiecare dintre aceşti oameni, precizează textul, strălucea cum străluceşte Soarele în pragul disoluţiei Universului.” Deodată, cei trei înţelepţi zăresc o lumină strălucind ca o mie de sori. Aceasta este epifania lui Narayana – şi tot norodul din Svetadvapa aleargă spre lumină şi o preaslăveşte îngenunchind şi rugându-se.[22] Acest ultim exemplu ilustrează un dublu fapt: că Lumina este însăşi esenţa divinităţii, dar şi că fiinţele care ating desăvârşirea în plan mistic radiază ele însele lumină. Imaginea Svetadvapei[23] confirmă identitatea dintre lumină şi perfecţiunea spirituală: acest ţinut este „alb” pentru că este locuit de oameni perfecţi. E suficient să ne amintim de celelalte „Insule albe” din tradiţia indo-europeană – Leuke, Avallon – ca să ne dăm seama că mitul ţinuturilor transcendentale, locuri care nu mai aparţin geografiei profane, este solidar cu valoarea mistică atribuită culorii albe simbolizând transcendenţa, perfecţiunea, caracterul sacru.

Budismul

Idei similare există şi în budism. Însuşi Buddha spune în Daghanikaya că semnul premergător manifestării lui Brahma este „lumina care urcă şi aureola care străluceşte”[24]. O sutra chineză afirmă că „în Rupaloka, prin contemplaţie şi prin absenţa oricărei dorinţe impure, zeii (=Devii) ating acel tip de samadhi cunoscut sub numele de «strălucirea focului» (agnidhatu samadhi), iar trupurile lor devin mai sclipitoare decât Soarele şi Luna. Acest extraordinar nimb este rezultatul desăvârşitei lor curăţenii sufleteşti”[25]. După Abhidharmakosa, zeii de felul lui Brahma sunt albi ca argintul, pe când cei din categoria Rupadhatu sunt galbeni şi albi.[26] Potrivit altor texte budiste, toate cele optsprezece categorii de zei au corpuri ce strălucesc ca argintul şi locuiesc în palate galbene ca aurul.[27]

A fortiori Buddha este imaginat ca împrăştiind raze de lumină. La Amaravati este reprezentat sub forma unei coloane de foc. După rostirea unei cuvântări, povesteşte el, „Am devenit flacără şi ra-ara ridicat în cer până la o înălţime de şapte palmieri” (Daghanikaya, III, 27). Cele două imagini ale depăşirii condiţiei umane – luminozitatea

---

[20] Harivamsa 169 (2, 186-188); cf. *Mahabharata*, XII, 333, 10; XIII, 14, 382-383. Vezi şi W. E. Clark, *Sakadvapa and Svetadvapa* (*Journal of American Oriental Society*, 39, 1919, pp. 202-242), pp. 226 şi urm.

[21] *Mahabharata*, XII, 336, 39-40.

[22] *Mahabharata*, XII, 336; W. E. Clark, op. cit., pp. 233 şi urm.

[23] În legătură cu această chestiune, vezi *Le Chamanisme*, pp. 367 şi urm.; *Le Yoga*, p. 397 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 335 – n. t.)

[24] *Dighanikaya*, XII, 15 („Dialogues of the Buddha”, II, p. 264).

[25] S. Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese* (Londra, 1871), p. 87.

[26] Beal, *Catena*, p. 88.

[27] Beal, ibid., p. 97.

de foc („igniţia”) şi ascensiunea – sunt utilizate aici împreună. Strălucirea lui Buddha devine aproape un clişeu în texte (cf. Divyavadana, 46-47, 75; Dhammapada, XXVI, 51 etc.). Statuile şcolii Gandhara reprezintă flăcările ieşind din trupul lui Buddha, mai cu seamă din umeri.[28] În frescele murale din Asia Centrală nu numai numeroşii Buddha, ci şi Arhat-ii sunt reprezentaţi cu flăcări de diverse culori ţâşnind din umeri. Unii Buddha sunt pictaţi zburând, ceea ce a făcut ca flăcările să fie confundate cu nişte aripi.[29]

Multe texte afirmă că această lumină e de esenţă yogică, fiind rezultatul realizării pe cale experimentală a unei stări transcendente, noncondiţionate. Când Buddha se află în samadhi, spune Lalitavistara, „o rază, numită «Podoaba Luminii Gnozei» (jnanalokalanakram nama raşmih), ţâşnind din deschizătura protuberantei craniene (usnasa), dansează deasupra capului său”[30]. De aceea iconografia îl reprezintă pe Buddha cu o flacără înălţându-se deasupra capului. A. K. Coomaraswamy aminteşte întrebarea din Saddharmapundarika (p. 467): „Din cauza cărei gnoze (jnana) străluceşte protuberanta craniană a lui Tathagata?” – şi găseşte răspunsul într-un vers din *Bhagavad-Gita* (XIV, II): „Când se produce gnoza, lumina ţâşneşte din orificiile corpului.”[31] Capacitatea corpului de a radia este deci un sindrom al transcenderii oricărei stări de condiţionare: zeii, oamenii, toţi Buddha radiază când sunt în samadhi, adică atunci când se identifică cu realitatea ultimă, cu Fiinţa. Potrivit tradiţiilor budismului chinez, cinci lumini strălucesc la naşterea fiecărui Buddha, iar din cadavrul său ţâşneşte o flacără.[32] Şi fiecare Buddha poate lumina întregul Univers prin smocul de păr dintre sprâncene.[33] Se ştie că *Amita* – Buddha al Luminii nesfârşite – este figura centrală a amidismului, şcoală mistică ce acordă o importanţă capitală experienţei Luminii.[34]

O altă temă mistică importantă pentru cercetarea noastră este vizita pe care Indra i-a făcut-o lui Buddha pe când acesta medita într-o peşteră (Indrasailaguha). Conform acestui mit, Indra, însoţit de o mulţime de zei, a coborât din cer la Magadha, unde Tathagata medita într-o peşteră din muntele Vediyaka. Trezit din meditaţie de cântecul unui Gandharva, Buddha a lărgit prin magie peştera, astfel încât oaspeţii săi să poată intra cu toţii înăuntru, şi i-a primit cu bucurie. O lumină strălucitoare a inundat grota. Potrivit textului Daghanikaya (Sakka Panha Sutta), lumina emana de la zei, dar alte surse (Darghanana-Sutra, X etc.) explică fenomenul prin „extazul înflăcărat” al lui Buddha. „Vizita lui Indra” nu este pomenită în biografiile clasice ale lui Buddha scrise în limba păli şi în sanskrită. Dar acest episod ocupă un loc însemnat în creaţia artistică

---

[28] Cf. B. Rowland, Jr., „The Iconography of the Flame Halo” (*The Bulletin of the Fogg Museum of Art*, XI, 1949, pp. 10-16). Vezi, de asemenea, o altă statuie a şcolii Gandhara reprodusă în Catalogul Expoziţiei, l’Arte del Gandhara in Pakistan (Roma, 1958), pi. III.

[29] În iconografia sincretismului iraniano-elenistic, flăcările ţâşnind din umeri erau caracteristica anumitor zei şi a regilor Kushana. Cf. Ugo Monneret de Villard, „Le monete dei Kushana e l’Impero romano” (Orientalia, XVII, 1948), p. 217; A. C. Soper, „Aspects of Light Symbolism in Gandharan Sculptare” (Artibus Asiae, XII, 1949), p. 269. Probabil că acest simbolism a fost aplicat de artiştii Gandhara lui Buddha pentru a traduce plastic puterea lui de a radia. „Luminozitatea de foc” a celor care au depăşit condiţia umană este însă o idee panindiană.

[30] Lalitavistara, I (ed. Lefmann, 1902, p. 3); cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Lila* (Journal of American Oriental Society, 1941, pp. 98-101), p. 100.

[31] A.K. Coomaraswamy, Lila, p. 100.

[32] Cf. E.J. Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism* (ediţia a doua, Londra, 1888), pp. 1366, 1386.

[33] Cf. Eitel, op. cit., p. 188. Asvagoşa compara deja naşterea lui Buddha cu răsăritul triumfal al Soarelui, luminând întreaga lume (Buddhacarita, I, 28 etc). Cu privire la simbolismul solar în legenda lui Buddha, vezi B. Rowland, Jr., „Buddha and the Sun God” (Zalmoxis, I, 1938, pp. 69-84).

[34] Cf. T. Richards, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburgh, 1910), pp. 55, 140 şi urm. etc; H. de Lubac, *Amida* (Paris, 1955), passim.

a şcolii Gandhăra şi din Asia Centrală.[35] Această temă mitică este o paralelă a legendei Naşterii lui Cristos într-o peşteră şi a vizitei Regilor Magi (vezi mai jos, pp. 44 şi urm.). Aşa cum remarcă Monneret de Villard[36], ambele legende vorbesc despre un Rege al Zeilor (Indra) sau despre „Regi, fii ai Regilor" care intră într-o peşteră spre a aduce slavă Mântuitorului, şi despre lumina miraculoasă care inundă peştera în timpul vizitei lor. Această temă mitică este cu siguranţă mai veche decât sincretismul indo-iraniano-elenistic; ea este strâns legată de mitul emergenţei victorioase a Zeului solar din Peştera Primordială.

Trebuie acum să spunem câteva cuvinte despre relaţiile dintre cosmogonie şi metafizica luminii. Am văzut că Mahayana identifică aceşti Tathagata cu elementele cosmice (skandha) şi le consideră drept entităţi luminoase. Este o ontologie îndrăzneaţă, care nu poate fi cu adevărat înţeleasă decât dacă ţinem seama de întreaga istorie a gândirii budiste. Dar se poate ca idei similare sau cel puţin unele intuiţii ale acestei grandioase concepţii asupra cosmogoniei ca manifestare a Luminii să fi fost atestate într-o perioadă şi mai veche încă. Coomaraswamy a apropiat termenul sanskrit Mă însemnând „joc", în special joc cosmic – de rădăcina *lelay* „a arde cu flacără", „a scânteia", „a străluci". Verbul *lelay* poate vehicula noţiunile de Foc, Lumină sau Spirit.[37] Gândirea indiană pare deci să fi intuit într-adevăr un anumit raport între Creaţia cosmică înţeleasă ca joc divin, pe de o parte, şi jocul flăcărilor, strălucirea unui foc întreţinut cu grijă, pe de altă parte. Evident că imaginea creaţiei cosmice, ca dans divin, a putut fi comparată cu imaginea unui dans al flăcărilor tocmai pentru că flacăra era deja considerată ca epifanie exemplară a divinităţii. După enumerarea faptelor de cultură indiană de mai sus, această concluzie ni se pare incontestabilă.[38] În India, flacăra şi lumina simbolizează deci creaţia cosmică şi însăşi esenţa Cosmosului, tocmai fiindcă Universul este conceput ca manifestare liberă a divinităţii, în ultimă instanţă, ca un „joc" al acesteia.

O serie paralelă de imagini şi de concepte, cristalizate în jurul noţiunii *maya*, dezvăluie o viziune asemănătoare: creaţia cosmică e un joc divin, un miraj, o iluzie proiectată magic de divinitate. Se cunoaşte importanţa deosebită pe care noţiunea *maya* a avut-o în dezvoltarea ontologiei şi a soteriologiei indiene. S-a insistat mai puţin asupra faptului că a descoperi adevărul în legătură cu *maya*, a pătrunde misterul iluziei cosmice înseamnă înainte de toate a-i înţelege caracterul de „joc", adică de activitate liberă, spontană, a divinităţii – şi, prin urmare, a imita gestul divin şi a accede la libertate. Paradoxul gândirii indiene este că ideea de libertate se întrepătrunde în aşa măsură cu noţiunea *maya* deci noţiunea de iluzie şi de sclavie – încât e necesar un lung ocol pentru a o descoperi. De fapt, e de ajuns să înţelegi semnificaţia profundă a noţiunii maya – „joc" divin – ca să te afli deja pe calea eliberării.

Lumina şi bardo

În doctrina Mahayana, Lumina Limpede simbolizează în acelaşi timp realitatea ultimă şi conştiinţa nirvanică. Toţi oamenii au pentru câteva clipe în faţă această Lumină Limpede în momentul morţii; yoginii trec prin respectiva experienţă când sunt în samadhi – iar cei care au devenit Buddha o trăiesc neîntrerupt.[39] Moartea este un

---

[35] Problema a fost studiată pe larg de A.C. Soper, „Aspects of Light Symbolism in Gandharan Sculptare" (Artibus Asiae, XII, 1949, pp. 252-283, 314-330; XIII, 1950, pp. 63-85). Autorul sugerează o influenţă mithraică (pp. 259 şi urm.).

[36] Ugo Monneret de Villard, „Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici" (*Studi e Testi*, 163, Citta del Vaticano, 1952), pp. 59-60.

[37] A.K. Coomaraswamy, Lila, p. 100.

[38] Coomaraswamy citează Actes, II, 3-4 (unde Sfântul Duh se înfăţişează discipolilor sub forma unor limbi de foc), pentru a arăta că nu e vorba doar despre o concepţie indiană (op. cit., p. 101).

[39] Cf. W.Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (Oxford, 1935), pp. 166, 223 şi

proces de resorbţie cosmică, nu în sensul întoarcerii trupului în pământ, ci în sensul trecerii progresive a elementelor cosmice dintr-unul într-altul: elementul Pământ „curge” în elementul Apă, Apa în Foc şi aşa mai departe. Evident că fiecare dizolvare a unui element într-altul reprezintă o nouă regresiune şi că, la sfârşitul procesului, Cosmosul pe care îl alcătuia omul viu este redus la neant, aşa cum sunt reduse la neant Universurile la sfârşitul Marilor Cicluri (mahayuga). Fiecare regresiune este resimţită de cel aflat în agonie: de exemplu, când elementul Pământ se dizolvă în elementul Apă, corpul îşi pierde structura de susţinere (literal „propteaua”), cu alte cuvinte coeziunea[40]: el devine dezarticulat, ca o marionetă (vezi mai jos, cap. IV).

Când procesul de resorbţie se încheie, muribundul percepe o lumină asemănătoare aceleia a Lunii, apoi aceleia a Soarelui, după care se cufundă în întuneric. El este trezit brusc de o lumină orbitoare[41]: este momentul întâlnirii cu propriul Sine, care, conform doctrinei panindiene, este totodată realitatea ultimă, Fiinţa. Cartea tibetană a Morţilor numeşte această Lumină „Adevărul Pur” şi o descrie ca fiind „subtilă, scânteietoare, strălucitoare, orbitoare, sclipitoare şi înfricoşătoare în splendoarea ei”. Textul îl îndeamnă pe cel petrecut din lumea noastră: „Nu fi nici intimidat, nici înspăimântat, căci este splendoarea adevăratei tale naturi. Recunoaşte-o!” Atunci, din centrul acestei lumini strălucitoare se face auzit un zgomot la fel de puternic ca o mie de tunete percepute simultan. „Acesta e sunetul natural al adevăratului tău suflet”, precizează textul. „Nu te înspăimânta! (...) Cum nu mai ai un trup material de carne şi sânge, orice s-ar întâmpla, zgomote, lumini sau raze nu-ţi pot face niciun rău. Tu nu poţi muri. E destul pentru tine să ştii că aceste apariţii sunt propriile tale forme de gândire. Recunoaşte în aceasta starea bardo.”[42]

Dar, aşa cum se întâmpla cu majoritatea oamenilor, petrecutul dintre cei vii nu e capabil să pună în practică aceste sfaturi. Condiţionat de situaţia lui karmică, se lasă antrenat în ciclul manifestărilor caracteristice stării bardo. În ziua a patra după moarte, defunctul este prevenit că va vedea lumini şi divinităţi. „întregul cer va părea albastru închis.” Îl va vedea pe Bhagavan Vairocana, alb, apoi din inima lui va apărea înţelepciunea lui Dharmadhatu, tot de culoare albă, strălucitoare, transparentă, orbitoare, atât de luminoasă încât nu poţi să o priveşti. „În acelaşi timp, vei fi izbit în frunte de o lumină alb-murdară, emanată de devi.” Împins de karmanul cel rău, sufletul se va teme de lumina strălucitoare a lui Dharmadhatu şi va fi atras de lumina de un alb murdar a devi-lor. Dar textul îl îndeamnă pe defunct să ignore lumina devi-lor, spre a nu fi atras în vârtejul celor şase Loka, şi să-şi concentreze gândul asupra lui Vairocana. În felul acesta va fi absorbit în cele din urmă – într-un halo luminos ca un curcubeu – în inima lui Vairocana şi va accede la condiţia de Buddha, în plin Sambhoga-kaya.[43]

Timp de încă şase zile, decedatul va avea posibilitatea să aleagă între Luminile pure – reprezentând eliberarea, identificarea cu esenţa lui Buddha – şi Luminile impure, simbolizând o formă oarecare de postexistenţă, altfel spus, reîntoarcerea pe Pământ. După Lumina albă şi cea albastră, va vedea Luminile galbenă, roşie şi verde, iar la urmă va vedea toate Luminile la un loc.[44]

Ne este cu neputinţă să comentăm aici aşa cum ar merita acest text extrem de important. Trebuie să ne limităm la câteva remarci privind direct cercetarea noastră. Cum am văzut mai sus, fiecare om are şansa de a obţine eliberarea în momentul morţii:

---

urm. etc.

[40] Evans-Wentz, ibid., p. 235.

[41] Ibid., p. 235; cf. şi W.Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead* (Oxford, 1927), pp. 102 şi urm.

[42] Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, p. 104 (citat în Mircea Eliade, *Morfologia religiilor – Prolegomene*, Ediţia a II-a, Editura Jurnalul literar, 1993, p. 46 – n. t.).

[43] Evans-Wentz, ibid., pp. 105 şi urm.

[44] Ibid., pp. 110-130; cf. şi pp. 173-177, precum şi *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, pp. 237 şi urm.

pentru asta e de ajuns să se recunoască în Lumina Limpede cu care intră în contact în acea clipă. La prima vedere, acest lucru pare paradoxal, dată fiind importanţa karmanului pentru întreaga gândire indiană – axată pe ideea că omul culege roadele faptelor sale. Faptele unui om care a trăit în neştiinţă constituie o moştenire karmică imposibil de anulat în momentul morţii. Dar în realitate lucrurile se petrec conform legii karmanului: căci sufletul celui neştiutor respinge chemarea Luminii Pure şi se lasă atras de luminile impure, semnificând modurile inferioare de existenţă. Dimpotrivă, cei care au practicat yoga în timpul vieţii sunt capabili să se recunoască în Lumina Limpede şi deci să se contopească cu esenţa lui Buddha.

Lumina pe care omul o vede în momentul morţii e aşadar totuna cu lumina interioară despre care Upanişadele afirmă că este atman: în timpul existenţei pământeşti, aceasta nu este accesibilă decât celor care sunt pregătiţi spiritual – prin practicarea tehnicilor yoga sau prin gnoză – să ia cunoştinţă de ea. Dacă privim cu atenţie, observăm că aceeaşi situaţie se repetă în momentul morţii: Lumina se arată tuturor, dar ea nu e acceptată – şi asumată – decât de iniţiaţi. E adevărat că, în timpul agoniei şi în primele zile după moarte, Cartea Morţilor este citită de un lama anume pentru defunct, şi că această lectură cu glas tare constituie o ultimă chemare; dar tot cel decedat îşi hotărăşte soarta. El singur trebuie să dovedească voinţa de a alege Lumina Limpede şi puterea de a rezista tentaţiilor postexistenţei. Cu alte cuvinte, moartea oferă o nouă posibilitate de a fi iniţiat, dar această iniţiere comportă, ca orice iniţiere, o serie de încercări pe care neofitul este obligat să le înfrunte şi să le depăşească cu succes. Experienţa Luminii post-mortem este ultima – şi poate cea mai grea – probă iniţiatică.

Lumină şi maithuna

Tantrismul cunoaşte o altă posibilitate de experimentare a Luminii interioare, anume în timpul ritualului maithuna, adică în timpul împreunării (mudra) cu o tânără fată încarnând energia feminină (Sakti). Să precizăm că nu este vorba de un act profan, ci de un ceremonial care imită „jocul” divin, căci el nu trebuie să se sfârşească printr-o emisie seminală.[45] Comentând unul dintre cele mai importante texte tantrice, Guhyasamaja Tantra, Candrakirti şi Tsong-kha-pa insistă asupra următorului amănunt: în timpul ritualului maithuna se realizează o unire de ordin mistic (samapatti), în urma căreia cuplul dobândeşte conştiinţa stării de nirvana. La bărbat, conştiinţa nirvanică, numită bodhicitta „Gândirea Iluminării”, se manifestă prin – şi într-un fel este identică cu – o picătură, bindu, care coboară din creştetul capului şi umple organele sexuale cu un jet de cvintuplă lumină. Candrakirti recomandă: „în timpul împreunării, trebuie să se mediteze la vajra şi padma socotindu-le a fi pline, în interior, cu o încincită lumină.”[46]

„Picătura” este identică cu conştiinţa stării de nirvana şi, ca atare, se presupune că se formează în creştetul capului, acolo unde este în general experimentată lumina interioară. Prin urmare, „picătura” este Lumina Limpede a conştiinţei nirvanice. În tantrism însă bodhicitta este în acelaşi timp identificată cu esenţa seminţei bărbăteşti (semen virile). Pentru ca acest proces paradoxal să poată fi înţeles ar trebui să intrăm în amănuntele fiziologiei subtile indiene. Să reţinem însă cel puţin următorul lucru: conştiinţa stării de nirvana este pură experienţă a luminii, dar când se realizează prin maithuna, ea. poate pătrunde până în mecanismele cele mai intime ale vieţii organice şi descoperi, şi acolo – în însăşi esenţa seminţei bărbăteşti (semen virile) –, lumina divină, strălucirea primordială care a creat Lumea. Pentru Mahayana, identificarea luminii mistice cu esenţa seminţei bărbăteşti (semen virile) nu era o absurditate – dat fiind că atât elementele cosmice, cât şi cei cinci Tathagata şi, în ultimă instanţă, Urgrund-ul oricărei existenţe şi modalitatea conştiinţei trezite constau toate din Lumina

[45] Cu privire la ideologia, tehnicile şi istoria ritualului maithuna, vezi *Le Yoga*, pp. 256 şi urm., 395 şi urm (trad. rom. cit Walter Fotescu, 1993, pp. 218 şi urm., 352 şi urm. – n. t.).

[46] Texte citate de Tucci, *Some glosses upon Guhyasamaja*, p. 349.

Primordială. Metafizica şi soteriologia luminii sunt, desigur, solidare cu o lungă şi străveche tradiţie panindiană. Totuşi, aşa cum a arătat profesorul G. Tucci, Guhyasamaja Tantra şi în special comentariile lui Candrakirti şi ale lui Tsong-kha-pa prezintă asemănări prea evidente cu maniheismul ca să nu presupunem o eventuală influenţă iraniană.[47] Ne gândim mai ales la cele cinci elemente luminoase care joacă un rol important în cosmologia şi în soteriologia maniheistă, dar şi la faptul că partea divină din bărbat, bodhicitta, este socotită a fi sămânţa (semen).

Mituri tibetane despre Omul-Lumină

Anumite influenţe iraniene s-au exercitat probabil şi asupra unor mituri tibetane referitoare la originea lumii şi a omului. Unul dintre aceste mituri relatează că din Vidul Primordial a apărut o lumină albastră care a produs un ou din care s-a format Universul. Un alt mit spune că Lumina Albă a dat naştere unui ou, din care a ieşit Omul Primordial, în sfârşit, un al treilea mit prezintă versiunea următoare: din vid s-a născut Fiinţa Primordială, iar aceasta a radiat Lumina.[48]

Cum se vede, potrivit acestor mituri, atât Cosmosul, cât şi Omul Primordial s-au născut din Lumină şi sunt alcătuiţi, în fond, din Lumină. O altă tradiţie explică în ce mod s-a făcut trecerea de la Omul-Lumină Ia fiinţele umane de azi.

La început, oamenii erau asexuaţi şi fără dorinţe sexuale; aveau în ei înşişi Lumina şi o împrăştiau în jurul lor. Soarele şi Luna nu existau. Când s-a trezit în ei instinctul sexual, au apărut organele sexuale – dar atunci Lumina din om s-a stins, iar Soarele şi Luna au apărut pe cer.[49] Un călugăr tibetan i-a dat părintelui Mathias Hermanns următoarele explicaţii suplimentare: La început, oamenii se înmulţeau astfel: lumina care emana din corpul bărbătesc pătrundea, lumina şi fecunda matricea femeii. Vederea era suficientă pentru satisfacerea instinctului sexual. Dar oamenii au degenerat, au început să se atingă cu mâinile şi în cele din urmă au descoperit împreunarea sexuală.[50]

Potrivit acestor credinţe, Lumina şi Sexualitatea sunt două principii antagonice: când una domină, cealaltă nu se poate manifesta, şi invers. Poate că aici trebuie căutată explicaţia ritului tantric pe care l-am analizat mai sus: dacă apariţia sexualităţii sileşte lumina să dispară, aceasta nu se poate ascunde decât în însăşi esenţa sexualităţii, în sămânţă. Câtă vreme omul practică actul sexual orbit de instinct, adică la fel ca orice alt animal, lumina rămâne ascunsă. Dar ea se dezvăluie – printr-o experienţă complexă a iluminării, gnozei şi beatitudinii – dacă împreunarea devine un ritual, ori un „joc” divin, adică dacă, oprindu-se emisia seminală, se anulează finalitatea biologică a actului sexual. Privit în această perspectivă, ritualul maithuna apare ca un efort disperat de reîntoarcere la situaţia primordială, când oamenii erau fiinţe luminoase care se perpetuau prin lumină.

Fără îndoială că Guhyasamaja Tantra, aşa cum este comentată de Candrakirti şi Tsong-kha-pa, nu-şi propune în mod conştient acest scop. Lumina experimentată în

---

[47] G. Tucci, op. cit., pp. 349 şi urm.

[48] Cf. G. Tucci, *Tibetan painted scrolls* (Roma, 1949), vol. II, Apendice I, pp. 709 şi urm.; Mathias Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Koln, 1956), pp. 14 şi urm.

[49] M. Hermanns, „Schopfungs und Abstammungsmythen der Tibeter” (Anthropos, 41-44, 1946-1949), pp. 279 şi urm.; ld., Mythen und Mysterien, p. 16.

[50] M. Hermanns, *Mythen und Mysterien*, p. 16. Idei analoge apar şi la mongoli; zeii fac dragoste prin îmbrăţişări, prin râs ori luându-se de mână. Cf. A. Schiefer, *Melanges asiatiques*, I, p. 396. Dar această concepţie pare a fi de origine tibetană; cf. M. Hermanns, op. cit., p. 29. Cu privire la Omul-Lumină în *Apokryphon de Jean* şi alte texte gnostice, cf. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, I, pp. 225 şi urm., 88 (Codex de Bruce), 190 (*Revelation* fără titlu, consacrată în special lui Pistis Sophia), 217 (Sagesse de Jesus); E.S. Drower, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis* (Oxford, 1960), pp. 72, 75 şi passim.

timpul ritualului maithuna este Lumina Limpede a gnozei, a conştiinţei stării de nirvana – şi constituie o justificare suficientă pentru acest exerciţiu îndrăzneţ. Dar un întreg grup de credinţe indo-tibetane, solidar atât cu mitul Omului Primordial care radiază lumina, cât şi cu ideologiile şi tehnicile tantrice şi alchimiste vorbesc despre unii yogini care au dobândit un corp nemuritor. Aceşti yogini nu mor, ei dispar în Cer, într-un corp numit „corp-curcubeu", „corp celest", „corp spirit", „corp de Lumină Pură" sau „corp divin".[51] Se recunoaşte aici ideea corpului astral – altfel spus constituit din Lumină – al Omului Primordial.[52]

Experienţa indiană a luminii mistice

Privite în ansamblu, diferitele experienţe şi valorizări ale Luminii interioare atestate în India şi în budismul indo-tibetan pot fi integrate într-un sistem perfect articulat. Experienţa Luminii semnifică prin excelenţă întâlnirea cu realitatea ultimă: de aceea omul descoperă Lumina interioară când devine conştient de Şinele său (atman), ori când pătrunde în însăşi esenţa vieţii şi a elementelor cosmice, ori, în sfârşit, când moare. În toate aceste împrejurări, vălul iluziei şi al ignoranţei este sfâşiat. Brusc, omul este orbit de Lumina Pură, adică se cufundă în fiinţă. Dintr-un anumit punct de vedere se poate spune că el transcende lumea profană, lumea condiţionată, şi că spiritul se regăseşte pe un plan absolut, planul fiinţei şi totodată al sacrului. Brahman, ca şi Buddha, este în acelaşi timp semnul sacrului şi al fiinţei, al realităţii supreme. Gândirea indiană identifică fiinţa cu sacrul şi cu cunoaşterea mistică, act prin care se capătă conştiinţa realităţii. De aceea poţi găsi Lumina fie prin meditaţia asupra fiinţei – cum se întâmplă în Upanişade şi în budism –, fie prin încercarea de revelare a sacrului, ca în unele forme ale învăţăturii yoga şi în şcolile mistice. Fiinţa fiind identificată cu esenţa sacrului, divinităţile sunt necesarmente luminoase ori se arată adoratorilor lor prin epifanii luminoase. Dar şi oamenii radiază lumină când au abolit sistemul de constrângeri caracteristic condiţiei umane profane; adică atunci când au dobândit cunoaşterea supremă, reuşind să acceadă la libertate. În gândirea filosofică indiană, libertatea şi cunoaşterea sunt solidare: cel care ştie, care a ajuns să cunoască structurile profane ale fiinţei, este un eliberat în viaţa sa pământească, nemaifiind condiţionat de legile cosmice; de acum înainte el se bucură de spontaneitatea divină, nu se mai mişcă asemenea automatelor omeneşti conform legilor cauzelor şi efectelor, ci „dansează" ca zeii – sau ca flăcările.

Să conchidem: pentru filosofia indiană, Lumina percepută pe cale mistică este sindromul depăşirii lumii pământeşti – lume profană, supusă tuturor constrângerilor – şi al trecerii într-un alt plan de existenţă: acela al fiinţei pure, al divinului, al cunoaşterii supreme şi al libertăţii absolute. E prin excelenţă semnul revelaţiei realităţii ultime – iar aceasta este lipsită de orice atribut. De aceea este percepută ca o strălucitoare Lumină albă, în care omul intră orbit şi sfârşeşte prin a dispărea, topindu-se în ea fără a lăsa urme. Căci urmele sunt legate de istoria personală a individului, deci de amintirea evenimentelor efemere şi, în fond, ireale – evenimente care nu au nimic de a face cu fiinţa. Cel care întâlneşte Lumina şi se recunoaşte în ea dobândeşte un mod de a fi transcendent, pe care e imposibil să ni-l închipuim. Tot ce putem înţelege e că individul respectiv e mort pentru totdeauna pentru lumea noastră – şi că e mort şi pentru toate celelalte lumi posibile ale postexistenţei.

Tehnici chinezeşti

Dacă trecem acum la China, experienţa Luminii anunţă şi aici depăşirea condiţiei profane. „Când omul atinge starea de pace sufletească absolută, scrie Chuang Tzu (cap. XXIII), radiază o lumină celestă. Cel care a emanat această Lumină celestă vede Omul

[51] Cf. *Le Yoga*, pp. 282 şi urm., 312 şi urm (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 243 şi urm., 269 şi urm. – n. t.).

[52] Cf. M. Hermanns, *Mythen und Mysterien*, p. 42.

interior (Sinele Real). Numai prin această practică spirituală omul poate cunoaşte veşnicia.” Întâlnirea cu Lumina poate fi spontană, după cum poate fi şi consecinţa unei asceze îndelungate. Sub dinastia Ming (secolul al XVI-lea), un discipol s-a alăturat unui maestru care medita într-o peşteră de treizeci de ani. Într-o noapte, pe când mergea pe o cărare în munţi, discipolul „a simţit un fulger circulând în interiorul corpului său şi a auzit bubuitul tunetului în creştetul capului”. Muntele, râul, lumea şi chiar propriul său eu au dispărut. Experienţa a durat „atât cât i-ar trebui unui baton de tămâie lung de cinci degete ca să ardă”. După aceea a simţit că devenise alt om, complet diferit, şi că fusese purificat prin propria Lumină. Maestrul i-a explicat mai târziu că, în timpul celor treizeci de ani petrecuţi în meditaţie, trecuse el însuşi destul de des prin această experienţă, dar că îşi dăduse seama că nu trebuia s-o mai ia în consideraţie – şi i-a spus că până şi această lumină mistică trebuie lăsată la o parte.[53]

În exemplul de mai sus, experienţa Luminii interioare indică o ruptură de planuri, dar nu semnifică neapărat – ca în India – întâlnirea cu realitatea ultimă. Totuşi, anumite tehnici psihofiziologice elaborate – sau sistematizate – de neotaoism acordă o mare importanţă experimentării diverselor lumini interioare. Un ansamblu de exerciţii prezentând anumite asemănări cu Yoga au avut drept scop aşa-numita înghiţire a suflurilor. Practica propriu-zisă constă în a medita asupra suflurilor până în momentul în care practicantul ajunge să le vadă culoarea – pentru ca, chiar în acea clipă, să le absoarbă. Suflurile sunt vizualizate ca şi când ar veni din cele patru direcţii cardinale, precum şi din Centru – adică din întregul Univers – şi sunt înghiţite, spre a le sili să pătrundă în corp. În felul acesta, energia cosmică – esenţa vieţii şi, totodată, germene al nemuririi – umple corpul pe dinăuntru, îl iluminează şi îl transfigurează; căci idealul taoistului nu este eliberarea, ci Viaţa eternă în preafericire, beatitudinea unei existenţe perfect integrate în ritmurile cosmice.

Procedeul înghiţirii suflurilor colorate pare a-şi avea originea într-o tehnică mai veche practicată în vederea absorbirii suflului solar. Iată cum trebuie procedat, potrivit unui tratat neotaoist.[54] „În zori (între orele 3 şi 5 ale dimineţii), când răsare soarele, stând jos sau în picioare, (dar) cu atenţia concentrată, să scrâşneşti din dinţi de nouă ori, să chemi din adâncul inimii *huen*-ul soarelui care scânteiază ca o perlă, cu reflexe verzi ce se transformă într-un halo roşu, adolescent roşu, imagine ce străluceşte tainic; apoi să închizi ochii şi să ţii pleoapele strânse, să meditezi la faptul că cele cinci culori care sunt în soare se răspândesc în halo şi vin toate să-ţi atingă corpul, ajungând jos până la cele două tălpi ale picioarelor, iar sus până în creştetul capului, în plus, să faci astfel încât în mijlocul aurei strălucitoare, să existe un suflu purpuriu, asemănător pupilei ochiului etc.”

Se poate obţine acelaşi rezultat înghiţind, în locul suflului Soarelui, imaginea acestuia din urmă. Desenezi ideograma soarelui într-un pătrat sau într-un cerc „şi în fiecare dimineaţă, cu faţa spre răsărit, ţinând hârtia în mâna stângă, te concentrezi asupra ei astfel încât să se transforme în însuşi soarele strălucitor;atunci îl înghiţi şi îl ţii în inimă”[55]. În sfârşit, un alt procedeu constă în a medita, la miezul nopţii, „asupra faptului că soarele intră prin gură în inimă şi luminează pe dinăuntru întreaga inimă, astfel încât aceasta este la fel de strălucitoare ca soarele; le laşi împreună o vreme, şi simţi că inima se încălzeşte”[56]. În acest ultim exemplu, soarele real nu mai joacă niciun rol, doar imaginea lui este interiorizată şi proiectată în inimă, spre a trezi acolo lumina interioară. Un alt text adaugă un amănunt semnificativ: după vizualizarea discului solar – roşu şi de dimensiunea unei monede –, care se află în centrul inimii, faci să circule

[53] Cf. Chung-Yuan Chang, „An Introduction to taoist Yoga” (Review of Religion, 1956, pp. 131-148), pp. 146-147.

[54] Fragment tradus de Henri Maspero, „Les procedes de «Nourrir le Principe vital» dans la religion taoiste” (Journal Asiatique, 1937, pp. 177-252, 353-430), p. 374.

[55] H. Maspero, op. cit., p. 374.

[56] Text tradus de H. Maspero, op. cit., p. 375.

această imagine prin tot corpul.[57]

Misterul Florii de Aur

Această aluzie la circulaţia unei imagini în interiorul corpului poate fi mai bine înţeleasă dacă ne raportăm la procedeele folosite de taoişti pentru a plimba lumina interioară. Procedeele sunt prezentate în tratatul neotaoist *Misterul Florii de Aur*, tradus de R. Wilhelm şi comentat de C. G. Jung.[58] Textul este destul de cunoscut; nu voi insista deci decât asupra anumitor aspecte direct legate de subiectul nostru.

„Esenţa Vieţii, ni se spune, nu poate fi văzută: ea se află în Lumina Inimii. Lumina Inimii nu poate fi văzută: ea se află în cei doi ochi."[59] Ochii vor fi deci învăţaţi să privească spre interior. Meditând, oarecum ca în tehnicile yoga (căci respiraţia trebuie să aibă un anumit ritm), pleoapele se închid – şi atunci ochii nu mai privesc spre exterior, ci luminează spaţiul interior. Numai atunci poate fi descoperită Lumina.[60] Un alt exerciţiu constă în a concentra gândurile în spaţiul dintre cei doi ochi, ceea ce permite Luminii să pătrundă adânc în corp.[61] Esenţial e nu atât să descoperi lumina, cât s-o faci să circule în interiorul corpului. Sunt recomandate mai multe procedee, dar cel mai important pare să fie ceea ce textul numeşte „mişcarea regresivă", „mersul împotriva curentului". Prin acest exerciţiu psihofiziologic gândurile se adună în punctul ce constituie sediul Conştiinţei celeste, Inima celestă – iar în acest loc, ni se spune, Lumina e suverană.[62]

Nu putem comenta aici această metodă care prezintă analogii atât cu tehnica tantrică ulta-sadhana[63] (literal „a merge împotriva curentului"), cât şi cu procedeele taoiste de „întoarcere la origine".[64] Să reţinem doar că, prin acest exerciţiu, Lumina interioară începe să circule şi că, dacă i se permite să se mişte în cerc suficient de mult timp, se cristalizează, adică dă naştere aşa-numitului „Corp-Spirit natural".[65] Circulaţia Luminii produce în interiorul corpului „sământa adevărată", care se transformă într-un embrion. Dacă este încălzit, hrănit şi scăldat vreme de un an printr-o metodă ce ţine fără îndoială de alchimie (căci textul face aluzie la foc), embrionul ajunge la maturitate[66], adică se naşte o fiinţă nouă.

Un alt pasaj precizează că făcând să se deplaseze în cerc lumina, se obţine cristalizarea – sub formă de sământă – a forţelor cosmice simbolizate de Cer şi de Pământ, şi că după alte o sută de zile ia naştere, în mijlocul Luminii, „sământa-perlă"[67]. Sunt folosite mai multe imagini spre a sugera cristalizarea Luminii: Floarea de Aur care înmugureşte şi se deschide, sământa care se dezvoltă şi devine embrion, în sfârşit perla. Simbolismul cosmologic, embriologic şi cel al alchimiei converg şi se completează. Rezultatul final este obţinerea Elixirului nemuririi, identificat cu Floarea de Aur.

Or, deschiderea Florii de Aur este semnalată printr-o experienţă a Luminii. „îndată ce te-ai liniştit, Lumina din ochi începe să strălucească puternic, astfel încât tot ce se află în faţa ta devine scânteietor, ca şi când ai fi în mijlocul unui nor. Dacă deschizi ochii căutând corpul, nu găseşti nimic. Acest fapt este desemnat prin formula: «în

[57] Text tradus de H. Maspero, ibid., p. 376.
[58] Folosesc traducerea englezească: R. Wilhelm şi C. G. Jung, *The Secret of the Golden Flower* (New York, 1931).
[59] *The Secret of the Golden Flower*, p. 23.
[60] Op. cit., pp. 40, 43.
[61] Op. cit., p. 40.
[62] Op. cit., pp. 24 şi urm.
[63] Cf. *Le Yoga*, p. 315 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 271 – n.».).
[64] Cf. M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes* (Paris, 1956), pp. 129 şi urm.
[65] *The Secret of the Golden Flower*, p. 24.
[66] Ibid., p. 26.
[67] Ibid., pp. 34 şi urm.

camera goală se face lumină.» Este un semn foarte favorabil. Sau, când te afli, şezând, în meditaţie, corpul de carne devine foarte strălucitor, de parcă ar fi mătase şi jad. Pare greu să rămâi aşezat; te simţi parcă ridicat în sus. Asta poartă numele: «Spiritul se întoarce şi se grăbeşte spre Cer.» Cu timpul, experienţa devine atât de intensă încât într-adevăr pluteşti în aer."[68]

Aceste texte sunt mult mai complexe decât s-ar putea crede după expunerea noastră prea sumară. Dar pe noi ne interesează îndeosebi experienţa Luminii interioare. Cum a fost valorizată această experienţă în mediile taoiste? Trebuie să remarcăm că aceste tehnici nu implică ajutorul, nici măcar prezenţa unei divinităţi. Lumina sălăşluieşte în mod firesc înlăuntrul omului, în inima lui. Ea poate fi trezită şi obligată să se mişte în interiorul corpului printr-un proces de cosmo-fiziologie mistică. Altfel spus, secretul vieţii şi al nemuririi corpului este înscris în însăşi structura Cosmosului şi deci şi în structura acestui microcosmos care este fiinţa umană. Accentul cade aici pe practică, nu pe cunoaşterea metafizică sau pe contemplaţia mistică. Dar, pentru taoism, practica în sine este un mister – căci nu e vorba de efort, de voinţă ori de tehnică în sensul profan al termenului, ci de redobândirea spontaneităţii primordiale, pierdute ca urmare a unui lung proces de civilizaţie; de redescoperirea înţelepciunii naturale, adică a acelei înţelepciuni care ţine atât de instinct, cât şi de ceea ce s-ar putea numi „simpatia mistică" graţie căreia înţeleptul redeşteaptă inconştient, în străfundul fiinţei sale, armonia cu ritmurile cosmice.

Iranul

Cum remarca însuşi R. Wilhelm, rolul capital al Luminii în Misterul Florii de Aur ne face să ne gândim la Persia.[69] Am identificat unele influenţe iraniene şi în miturile tibetane ale Omului Primordial pe care le-am discutat mai sus.[70] Nu vom aborda foarte complexa problemă a influenţelor iraniene în Asia Centrală şi extrem-orientală. Să observăm totuşi: 1° că nu trebuie să atribuim o origine iraniană tuturor formelor de dualism sau de antagonism pe care le întâlnim în Asia[71]; 2° că, de asemenea, nu trebuie să explicăm printr-o influenţă iraniană toate concepţiile care identifică spiritul pur, sau fiinţa, cu Lumina. Am văzut că India, chiar la nivelul Brahmanelor şi al Upanişadelor, asimila fiinţa şi spiritul luminii. Dar gândirea speculativă iraniană a sistematizat într-un grad mai înalt decât oricare alta antagonismul Lumină-întuneric, incluzând în Lumină nu numai pe Zeul cel bun şi creator, Ahura Mazdă, ci şi esenţa creaţiei şi a Vieţii şi, mai cu seamă, spiritul şi energia spirituală. În mai multe dintre conferinţele sale Eranos, Henry Corbin a dezvoltat în chip strălucit diferitele aspecte şi implicaţii ale teologiei Luminii în zoroastrism şi în gnoza ismaeliană, şi ar fi inutil să reluăm aici rezultatele cercetărilor sale.[72]

Să precizăm numai că unele imagini utilizate de zoroastrism pentru a desemna consubstanţialitatea spirit-lumină amintesc repertoriul imagistic tradiţional indian, în special imageria budismului. Astfel Denkard precizează că lumina emanată de

[68] Ibid., p. 56. Există şi riscul unor false experienţe ale luminii, când, aşa cum se exprimă *Le Commentaire du Secret de la Fleur d'Or*, crezând că „meditezi", de fapt te laşi cuprins de „fantezii"; cf. ibid., p. 53.

[69] Op. cit., p. 10, citându-l pe P.Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China* (ediţia a II-a, Londra, 1928). Acest autor consideră că „religia Elixirului de aur al Vieţii" (Chin Tan Chiao) este de origine nestoriană.

[70] G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, vol. II, pp. 730 şi urm. După M. Hermanns, miturile bon având o structură dualistă ar fi de origine iraniană; cf. *Mythen und Mysterien*, pp. 338 şi urm.

[71] Câteva exemple de „dualism" la oamenii primitivi pot fi găsite în articolul părintelui Joseph Henninger, „L'Adversaire du Dieu bon chez Ies primitifs" (Satan, fetudes Carmilitaines, XXVII, Paris, 1948, pp. 107-119). Vezi şi Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), pp. 229 şi urm., precum şi Ugo Bianchi, *Il dualismo* religioso (Roma, 1958), pp. 57 şi urm.

[72] Cf. În special „Terre celeste et Corps de Resurrection d'apres quelques traditions iraniennes" (Eranos-Jahrbuch, 1953, vol. XXIII, pp. 151-250).

Zarathustra în pântecul mamei sale, în timpul ultimelor trei zile înainte de naştere, era atât de puternică încât lumina tot satul tatălui său.[73] Înţelepciunea, caracterul sacru, într-un cuvânt spiritualitatea pură sunt simbolizate aici – ca şi în India – prin luminozitatea cea mai intensă. Şi, aşa cum doctrina Upanişadelor asimila sufletul (atman) luminii interioare, tot aşa un capitol din Marea Geneză (Bundahisn) identifică sufletul cu xvarna[74], cu „Lumina strălucitoare", cu „luminescenţa pură care este originea creaţiilor lui Ohrmazd".[75] Dar spre deosebire de India, ştim relativ puţine lucruri cu privire la experienţa Luminii interioare în Iranul antic.[76]

Cert pare a fi faptul că iranienii considerau epifaniile Luminii şi, în primul rând, apariţia unei Stele supranaturale, drept semn prevestind prin excelenţă naşterea Stăpînului lumii şi a Mântuitorului. Şi întrucât naşterea viitorului Rege-Mântuitor al Lumii va avea loc într-o peşteră[77], Steaua sau Coloana de Lumină va străluci deasupra acesteia. Probabil că creştinii au împrumutat de la părţi imageria naşterii Stăpânului-Mântuitor al Lumii şi au transferat-o asupra lui Cristos (cf. Widengren, op. cit., p. 70). Cele mai vechi surse creştine care plasează naşterea lui Isus într-o peşteră sunt Protoevanghelia lui Iacob (XVIII, 1 şi urm.), mucenicul Justin şi Origen.[78] Justin îi ataca pe iniţiaţii în misterele lui Mithra care, „împinşi de diavol, pretindeau că-şi săvârşesc ritualurile iniţiatice într-un loc numit de ei speleum".[79] Acest atac dovedeşte că încă în secolul al II-lea creştinii percepeau analogia dintre acel *speleum mithraic* şi peştera de la Bethleem.

Dar mai ales Steaua şi lumina strălucind deasupra grotei au jucat un rol important în credinţele religioase creştine şi în iconografie. Or, aşa cum au arătat recent Monneret de Villard şi Widengren, acest motiv este foarte probabil de origine iraniană. Protoevanghelia (XIX, 2) vorbea despre o lumină orbitoare care umplea peştera de la Bethleem. Când a început să scadă, a apărut Pruncul Isus. Ceea ce înseamnă fie că Lumina era consubstanţială lui Isus, fie că era una din epifaniile acestuia.

Însă cel care introduce elemente noi – probabil de origine iraniană – în legendă este autorul anonim al părţii numite *Opus imperfectum* din Matthaeum (Patr. Gr., LVII, col. 637-638). După el, cei doisprezece Regi Magi trăiau în apropierea Muntelui Victoriilor. Ei cunoşteau revelaţia tainică a lui Seth cu privire la sosirea lui Mesia şi urcau în fiecare an pe Muntele unde se afla o peşteră cu izvoare şi copaci. Acolo se rugau în şoaptă lui Dumnezeu, timp de trei zile, aşteptând să apară Steaua. Aceasta a apărut în cele din urmă sub înfăţişarea unui copilaş, care le-a spus să se ducă în Iudeea. Călăuziţi de Stea, Regii Magi călătoresc timp de doi ani. Întorcându-se acasă, povestesc minunea la care fuseseră martori. Şi când apostolul Toma, după înviere, ajunge în

---

[73] Denkard, V, 2, 2; VII, 2, 56-58.

[74] Apropierea a fost deja făcută de Schaeder; cf. R. Reitzenstein şi H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griecheniand* (Leipzig, 1926), p. 230, nota 1; cf. şi H. Corbin, Terre celeste, p. 110.

[75] H. Corbin, Terre celeste, p. 109.

[76] Cu privire la Lumina veşnică în zoroastrism, vezi textele traduse şi comentate de R. C. Zaehner, *Zurvan. A zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), pp. 199 şi urm. (capitolul III al Marii Bundahisn), 210 şi urm., 389 şi urm. şi passim. Cu privire la teologia Luminii în maniheism, cf. textele comentate de A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism* (New York, 1932), pp. 8 şi urm., 177, 183, 191, 216 etc. Vezi de asemenea Geo Widengren, The *Great Vohu Manah and the Apostle of God* (Uppsala, 1945), pp. 27 şi urm.; H.Ch. Puech, *Le Manicheisme* (Paris, 1949), pp. 74 şi urm. şi notele 285 şi urm. (pp. 159 şi urm.).

[77] Cu privire la această chestiune, cf. Geo Widengren, „Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit" (Arbeitsgemeinschaft fur Farschung der Landes Nordrhein-Westfalen, fasc. 70, Koln şi Opladen, 1960), pp. 62 şi urm. Este vorba despre un scenariu mitico-ritual depinzând în ultimă instanţă de cultul lui Mithra.

[78] Ugo Monneret de Villard, *Le Leggende Orientali sui Magi evangelici*, p. 63.

[79] Justin le Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, cap. LXXVIII etc, citat în Monneret de Villard, p. 63.

ţinutul lor, Regii Magi cer să fie botezaţi (*Monneret de Villard*, pp. 22 şi urm.).

Cu unele dezvoltări foarte sugestive, această legendă se regăseşte în Cronica lui Zuqnin, scriere siriană cunoscută multă vreme sub numele Pseudo-Dionisie de la Teii Mahre. Cronica lui Zuqnin se opreşte la anii 774-775, dar prototipul ei (ca de altfel şi cel al textului *Opus imperfectum*) trebuie să fie anterior sfârşitului secolului al VI-lea (*Monneret de Villard*, p. 52). Iată rezumatul pasajelor de interes pentru subiectul nostru: După ce a notat într-o carte tot ce îi dezvăluise Adam cu privire la sosirea Mântuitorului, Seth a ascuns textul în Peştera Comorilor Misterelor oculte. El le-a împărtăşit fiilor săi conţinutul acestor mistere, cerându-le să urce în fiecare lună muntele şi să intre în peşteră. Cei doisprezece „Regi-înţelepţi" din ţara lui Shyr, „Regi fii ai Regilor", fac cu sfinţenie ascensiunea rituală pe Munte, aşteptând să se împlinească profeţia lui Adam. Într-o zi, ei zăresc o coloană de lumină imposibil de descris în cuvinte, deasupra căreia se afla o Stea ce strălucea mai puternic decât mai mulţi sori la un loc. Steaua a pătruns în Peştera Comorilor, care a devenit strălucitoare. O voce i-a invitat pe Regi să intre. Păşind înăuntrul peşterii, Regii sunt orbiţi de lumină şi cad în genunchi. Dar lumina se concentrează şi, câteva clipe mai târziu, apare sub înfăţişarea unui om mic de statură şi modest la înfăţişare, care le spune că este trimisul Tatălui ceresc. El îi sfătuieşte să ia comoara ascunsă în grotă de strămoşii lor şi să se ducă în Galileea. Călăuziţi de Lumină, Regii ajung la Bethleem. Acolo găsesc o grotă asemănătoare Peşterii Comorilor. Şi minunea se repetă: coloana de lumină şi Steaua coboară şi pătrund în peşteră. Auzind un glas care îi invită să intre, Regii păşesc înăuntru. Ei se prosternează în faţa Copilului preaslăvit şi pun la picioarele lui coroanele aduse. Isus li se adresează cu formula „Fii din Orient ai Luminii Supreme", „demni de a vedea Lumina primordială eternă". În timpul acesta, peştera se luminează în întregime. Copilul, „Fiul Luminii", le vorbeşte îndelung, numindu-i „cei care au primit Lumina şi sunt demni să primească Lumina sublimă". Regii fac cale întoarsă. La primul popas, în timp ce mănâncă din merindele pe care le aveau asupra lor, trăiesc noi experienţe luminoase. Unul dintre ei vede „o Lumină mare fără seamăn pe lume"; un altul, „o Stea care întuneca Soarele cu strălucirea ei" etc. Întorşi în ţara lor, Regii povestesc ce au văzut. Mai târziu, apostolul Iuda Toma vine în Shyr şi începe să propovăduiască credinţa. Regii primesc botezul şi atunci un Copil de Lumină se pogoară din Cer şi le vorbeşte.[80]

Din această povestire prolixă şi stângace să reţinem temele care se potrivesc perfect cu subiectul nostru: 1° predominanţa epifaniilor luminoase (Coloană de Lumină, Stea, Copil luminos, lumină orbitoare etc.) care reflectă, toate, concepţia că Isus este Lumină inefabilă; 2° Naşterea într-o peşteră; 3° numele ţării – Shyr, în Cronică – este forma alterată a cuvântului Shyz, locul de naştere al lui Zarathustra[81]; „Muntele Victoriilor" se află deci în ţinutul Shyz[82]; 4° acest „Munte al Victoriilor" pare să fie o replică a Muntelui Cosmic iranian, Hara Berezaiti, adică a Axei Lumii (Axis Mundi) care leagă Cerul cu Pământul.[83] Seth ascunde deci profeţia asupra venirii lui Mesia în „Centrul Lumii" şi tot acolo Steaua vesteşte naşterea Stăpânului Mântuitor al lumii. Conform tradiţiilor iraniene, xvarna care străluceşte deasupra Muntelui sfânt este semnul vestitor al lui Saoxyant, Mântuitorul născut în chip miraculos din sămânţa lui

---

[80] Traducere în limba italiană de G. Levi Della Vida, în *U. Monneret de Villard*, pp. 27-49; traducere în latină de J.-B. Chabot, *Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* (Scriptores Syri, Ser. III, vol. I, Louvain, 1949), pp. 45-70.

[81] G. Widengren, op. cit., p. 79.

[82] L.-I. Ringbom, *Graltempel und Paradies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelaher* (Stockholm, 1951), pp. 243 şi urm.

[83] Cu privire la acest simbolism, vezi *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 32 şi urm.; *Images et Symboles*, pp. 52 şi urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 50 şi urm. – n. r.); „Centre du Monde, Temple, Maison" (în *Le Symbolisme Cosmique des Monumems religieux*, Roma, 1957, pp. 57-82).

Zarathustra. Să remarcăm în fine simbolismul ascensiunii periodice pe Muntele Victoriilor: Lumina eshatologică se arată întâi în „Centrul Lumii”.

Toate aceste elemente fac parte integrantă din marele mit sincretist, puternic influenţat de religia iraniană, al Stăpînului-Mântuitor al Lumii. Sub o formă sau alta, acest mit a influenţat în mod cert iudaismul târziu şi creştinismul. Totuşi, unele dintre aceste idei religioase sunt anterioare cultului lui Mithra şi sincretismului iraniano-semitic. Ca să dăm doar un singur exemplu, în tradiţia evreiască Mesia apare în vârful Muntelui.[84] Ideea derivă însă din imaginea Muntelui sacru – Sion – situat la „nord” (cf. de pildă psalmul 48, 3), concepţie atestată deja la canaaneeni[85], dar cunoscută şi babilonienilor. În mod mai mult sau puţin sistematic, religiile din Orientul apropiat antic articulaseră într-un scenariu mitico-ritual următoarele elemente: Muntele Cosmic – „Paradisul” – Palatul Zeului suprem sau locul naşterii Stăpânului lumii (mântuitor) – Salvarea Lumii (regenerare cosmică) realizată prin întronarea unui nou Suveran. Interesant pentru studiul nostru este faptul că expresia iraniană a Naşterii Stăpânului-Mântuitor al Lumii este dominată de imaginile Luminii, Stelei şi Peşterii, şi că acestea sunt imaginile care au fost împrumutate şi prelucrate de credinţele populare creştine.

Vechiul Testament şi iudaismul

Este imposibil să trecem aici în revistă valorizările religioase ale luminii şi diversele experienţe mistice implicând lumina atestate în iudaism, sincretismul elenistic, gnoză şi creştinism. Subiectul este imens şi nu se pretează la rezumate şi la priviri de ansamblu rapid schiţate; în plus, a fost studiat pe larg de numeroşi savanţi. Să amintim doar, pentru Vechiul Testament şi iudaism, dosarele prezentate de Sverre Aalen în cartea sa *Die Begriffe ‘Licht’und ‘Finsternis’ im Alten Testament, im Spatjudentum und im Rabbinismus* (Oslo, 1951)[86], pentru Filon şi experienţa mistică a Luminii divine în iudaismul elenic, cartea profesorului Erwin Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven, 1935); pentru simbolismul Luminii la sfârşitul Antichităţii clasice, studiul lui R. Bultmann, *Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*[87]; studiile recente ale lui O.S. Rankin, J. Morgenstern şi Werblowsky despre sărbătoarea Hanukka, sărbătoarea evreiască a Luminii[88]; cercetările lui FJ. Dolger despre simbolismul din *Lumen Christi et Sol Salutis*[89], – şi lista e departe de a fi completă. Pătrundem acum în climate religioase deosebit de complexe şi, pentru a fi cu adevărat utilă, orice comparaţie între diferitele sisteme de simboluri şi

---

[84] Cf. Harald Riesenfeld, *Jesus transfigura* (Lund, 1941), pp. 221 şi urm.

[85] La Ugarit, se vorbeşte despre Muntele Sapan sau Baal Sapan, unde Baal se urcă pe tron şi devine regele zeilor şi al oamenilor.

[86] Vezi şi A.M. Gierlich, „Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine terminologisch-exegetische Studie” (Freiburger Theologische Studieri, fasc. 56, Freiburg im Breisgau, 1940).

[87] Philologus, XCVII, 1948, pp. 1 şi urm.

[88] O.S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah, the jewish New Age Festival* (Edinburgh, 1930); id., „The Festival of Hanukkah” (în volumul *The Labyrinth*, editat de S.H. Hooke, Londra, 1935, pp. 159-209); J. Morgenstern, „The Chanukkah Festival of the Calendar of Ancient Israel” (Hebrew Union College Annual, XX, 1947, pp. 1 şi urm.; XXI, 1948, pp. 365 şi urm.); R.J. Zwi Werblowsky, „Hanouca et Noel ou Judaisme et Christianisme” (Revue de l’Histoire des Religions, ianuarie-martie 1954, pp. 30-68). Cf. şi Sverre Aalen, op. cit., pp. 130 şi urm.

[89] F. J. Dolger, *Sol Salutis* (Munster i.W., 1920; ediţia a 2-a, ibid., 1925); Id., „Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum Die Deo-gratias-Lampen von Selinunt in Sizilien und Curcul in Numidien” (Antike und Christentum, V, 1936, pp. 1-43); cf. de asemenea „Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze: eine religions-geschichtliche Studie zum Taufgelobnis” (Liturgiegeschichtliche Forschungen, II, Munster, 1918). Vezi, de asemenea, H. Rahner, „Das christliche Mysterium von Sonne und Mond” (Eranos Jahrbuch, 1943, vol. X, pp. 305-404), în special pp. 352 şi urm.; G. Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung, pp. 56 şi urm.

experienţe mistice ale Luminii trebuie să fie nuanţată. Trebuie să ţinem seama de diferenţele culturale ireductibile şi de divergenţele de ideologie religioasă, dar şi de numeroasele convergenţe şi sincretisme. Nu ne propunem să abordăm subiectul în ansamblul său. Ne vom mulţumi să facem doar câteva observaţii. Astfel, de pildă, e important să remarcăm că, în Vechiul Testament, Lumina nu este identică cu Dumnezeu şi nu e concepută ca o putere divină: ea e creată de Iahve şi nu este lumina Soarelui, căci Soarele a fost creat în ziua a patra.[90] Pe de altă parte, nu poate fi interpretată în sens dualist nici lupta lui Iahve cu Noaptea ori cu Oceanul primordial. Tenebrele, ca şi masa de apă sau Dragonul simbolizează forţele Haosului – iar lupta lui Iahve este, de fapt, un act cosmogonic. Tenebrele sunt, de altfel, destul de rar asociate Oceanului primordial şi Dragonului şi prezentate ca fiind solidare cu aceştia.[91] Întunericul nu este adversarul lui Dumnezeu – cum se întâmpla în Iran. Marea originalitate a Vechiului Testament constă în faptul că Iahve transcende în mod radical sacralitatea cosmică. În iudaism, lumina nu este considerată sfântă pentru că – prin însuşi modul ei de a fi – ar fi analogă Spiritului şi vieţii spirituale, ci pentru că este o creaţie a lui Dumnezeu. Filon asimilează Lumina Spiritului, dar ea nu se bucură de această cinste decât pentru că emană direct de la Dumnezeu.[92]

Botezul şi Schimbarea la faţă

Poziţii teologice apropiate au fost adoptate de celelalte două religii monoteiste, creştinismul şi islamismul. Dar cum pe noi nu teologia ne interesează – ci în special experienţa luminii interioare –, să vedem cum era aceasta cunoscută şi valorizată în creştinismul primitiv. Unul din momentele esenţiale ale misterului creştin este o teofanie a Luminii divine: Schimbarea la faţă a lui Isus. Lumina mistică este implicată şi în principala taină bisericească creştină, botezul.

Fără îndoială că simbolismul botezului este extrem de bogat şi complex, dar elementele de natura luminii şi a focului joacă un rol foarte însemnat. Iustin, Grigore din Nazianz şi alţi Părinţi ai Bisericii numesc botezul „iluminare” (photismos): bineînţeles, ei fac acest lucru bazându-se pe cele două pasaje din Epistola către Evrei (6, 4; 10, 32), în care iniţiaţii în tainele creştinismului, adică cei botezaţi (căci aceasta este interpretarea dată de traducerea siriacă a celor două pasaje), sunt desemnaţi prin termenul photisthentes, „iluminaţi”. Încă în secolul al II-lea, Iustin (Dial., 88) pomeneşte de o legendă potrivit căreia, în timpul botezului lui Isus, „în Iordan s-a aprins un foc”.[93] Există un întreg grup de credinţe, simboluri şi rituri cristalizate în jurul noţiunii de botez de foc.[94] Sfântul Duh este reprezentat ca o flacără; sanctificarea este redată prin imaginea focului sau a unor flăcări strălucitoare. Aceasta este una din sursele doctrinale ale credinţei că perfecţiunea spirituală – adică sanctitatea – conferă sufletului capacitatea de a vedea trupul de lumină al lui Cristos şi, mai mult, este însoţită şi de fenomene exterioare: corpul sfântului radiază lumină sau străluceşte ca un foc arzând.

Cealaltă sursă a acestei credinţe este, evident, misterul Schimbării la faţă a lui Cristos pe Munte (loc identificat mai târziu cu Muntele Tabor[95]). De vreme ce orice

---

[90] Vezi H.G. May, „The Creation of Light in Genesis”, I, 3-5 (*Journal of Biblical Literature*, vol. 58, 1939, pp. 203 şi urm.) şi în special Sverre Aalen, *Die Begriffe ‘Ucht”und’Finsternis ‘im Alten Testament*, pp. 14 şi urm.

[91] Cf. S. Aalen, op. cit., pp. 12 şi urm., împotriva lui Gunkel.

[92] Cf. E.R. Goodenough, *By Light, Light*, pp. 7 şi urm. Cu privire la experienţa mistică a „Luminii divine” (identificată de Filon cu Dumnezeu), cf. ibid., pp. 146 şi urm., 166 şi urm.

[93] Cf. H. Usener, *Das Weihnachtsfest* (ediţia a 2-a, Bonn, 1911), pp. 62 şi urm.

[94] Vezi CM. Edsman, Le *bapteme de feu* (Uppsala-Leipzig, 1940), pp. 182 şi urm.

[95] Textele evanghelice vorbesc despre un „munte înalt” (Matei, 17, 1; Marcu, 9, 2) sau „sfânt” (Luca, 9, 28). Cu privire la muntele Tabor, cf. Juges, 4, 6 şi urm.; Psalmul 89, 13; Evanghelia Evreilor (Hennecke, p. 54). Cf. referirile ulterioare la muntele Tabor (Simeon, isihasm etc.) în

faptă a lui Isus devine un model exemplar pentru creştin, misterul Schimbării la faţă stă şi el la baza unui model transcendent al perfecţiunii spirituale. Imitându-I pe Cristos, sfântul devine demn, prin graţia divină, să fie transfigurat chiar în timpul vieţii pământeşti; cel puţin aşa a înţeles Biserica orientală misterul de pe Muntele Tabor. Întrucât transfiguraţia este fundamentul întregii mistici şi teologii creştine ale Luminii divine, ar fi interesant de văzut cum a fost ea aşteptată ori presimţită de iudaism.

Harald Riesenfeld a pus în evidenţă, în cartea sa Jesus transfigura (Lund, 1947), fondul evreiesc al misterului. Unele dintre interpretările sale, în special cea privitoare la aspectele culturale ale regalităţii la israeliţi, au fost controversate, dar acest lucru nu are urmări directe asupra cercetării noastre. Iată ce trebuie să reţinem din fondul evreiesc al Schimbării la faţă: 1° ideea de lumină este inclusă în conceptul de „Strălucire” divină, iar a-l întâlni pe Iahve înseamnă a pătrunde în Lumina Sfântă; 2° când a fost creat, Adam era o fiinţă care radia lumină, dar păcătuind şi-a pierdut aureola strălucitoare; 3° într-o zi, Lumina Sfântă va reapărea o dată cu Mesia, care va străluci ca Soarele, căci Mesia este Lumină şi aduce Lumina; 4° cei drepţi vor avea capul încununat de raze, în lumea viitoare, căci Lumina e semnul caracteristic al Lumii viitoare, reînnoite; 5° când Moise a coborât de pe Muntele Sinai (Exodul, 34, 29 şi urm.), faţa lui era atât de strălucitoare încât Aaron şi poporul întreg s-au înfricoşat.[96]

E important să subliniem că transfigurarea lui Isus apare în contextul Vechiului Testament şi al cultului mesianic; vor fi astfel mai bine înţelese rădăcinile istorice ale creştinismului primitiv. Dar dacă examinăm lucrurile mai de aproape, observăm că ideologia vetero-testamentară şi mesianică implicită în misterul Muntelui Tabor, deşi legată istoric de experienţa religioasă a Israelului şi, până la un punct, de protoistoria religioasă a Orientului Apropiat, nu este total străină altor climate religioase. Identificarea luminii cu epifania exemplară a divinităţii este, după cum am văzut, un clişeu al teologiilor indiene. Adam cel care radiază lumina nu e departe de Omul primordial de Lumină din miturile iraniene şi indo-tibetane; strălucirea proprie celor care au atins perfecţiunea spirituală ori au primit harul de a privi în faţă divinitatea este şi ea un motiv frecvent atestat în India.

Să fim bine înţeleşi: nu e vorba de echivalenţe perfecte, de identitatea unor conţinuturi religioase sau a unor formulări ideologice – ci de similitudini, de omologii, de simetrii. Totul depinde, în ultimă instanţă, de valoarea teologală sau metafizică ce se acordă experienţei mistice a Luminii – şi vom vedea curând că în sânul uneia şi aceleiaşi religii, creştinismul, aceste valorizări pot fi divergente şi contradictorii. Dar e la fel de important să constatăm că există convergenţă şi simetrie între Figurile, simbolurile şi chiar ideologiile religiilor asiatice şi cele ale religiei revelate prin excelenţă – monoteismul evreiesc şi deci creştinismul. Această constatare ne face să presupunem că, pe lângă o anumită unitate la nivelul experienţei mistice înseşi, există o adevărată echivalenţă a imaginilor şi a simbolurilor folosite pentru a exprima experienţa mistică. Tocmai conceptualizarea experienţei mistice permite precizarea diferenţelor, reperarea rupturilor.

Călugării „arzători”

Vom reveni asupra acestei chestiuni în cele câteva concluzii ale anchetei noastre comparative. Să continuăm analiza faptelor creştine. Să lăsăm la o parte imaginile şi vocabularul Luminii mistice din literatura creştină primitivă şi din teologia patristică. Întocmai ca în cazul celorlalte religii, două categorii de fapte ne interesează în primul rând aici: experienţa subiectivă a Luminii şi fenomenele obiective, adică lumina percepută obiectiv de alte persoane. Dacă botezul este „iluminare”; dacă Sfântul Duh

---

articolul lui Max Pulver, „Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche” (*Eranos Jahrbuch*, 1944, vol. X, pp. 253-296, pp. 288 şi urm.)

[96] H. Riesenfeld, *Jesus transfigura*, pp. 98 şi urm., 110 şi urm. etc.

este vizualizat ca epifanie a focului; dacă Lumina Schimbării la faţă, observată de Apostoli pe Muntele Tabor, reprezintă forma vizibilă a divinităţii lui Cristos – perfecţiunea vieţii mistice creştine trebuie logic să se dezvăluie şi ea tot prin fenomene luminoase. Această consecinţă era cum nu se poate mai evidentă la misticii din Egipt. Călugărul, citim în Cartea Paradisului, „împrăştie lumina Harului divin”[97]. Avva Iosif proclamă că nu poţi fi călugăr fără să devii complet strălucitor ca focul. Unul dintre fraţi, care s-a dus într-o zi să-l viziteze pe Avva Arsenie în deşert, l-a zărit prin fereastra chiliei sale arzând „asemenea unui foc”[98]. Călugării răspândeau Lumina mai cu seamă în timpul rugăciunilor. Când Pisentius era cufundat în rugăciune, chilia lui era în întregime scăldată în lumină.[99] Deasupra locului unde se rugau sihastrii se vedea un minunat stâlp de lumină. În literatura ascetică a vremii, orice om care a atins perfecţiunea în plan spiritual era considerat ca o coloană de foc – şi imaginea îşi dezvăluie adevărata semnificaţie dacă ne amintim că teofaniile sau cristofaniile sub forma unor coloane de foc abundă în scrierile gnostice şi ascetice. Avva Iosif şi-a întins o dată mâinile către Cer, iar degetele lui s-au transformat în zece făclii arzânde. El s-a adresat unui călugăr spunându-i: „Dacă vrei, prefă-te tot într-un foc !”[100]

În lucrarea sa Viaţa Sfântului Sava, Chirii din Scythopolis povesteşte că Iustinian (în anul 530) a văzut „pe capul bătrânului (Sava avea peste nouăzeci de ani) un semn fulgurant al harului divin, o coroană care împrăştia raze ca soarele”[101]. Avva Sisoe îşi trăia ultimele clipe, înconjurat de călugări; brusc „faţa lui a început să strălucească precum soarele. Şi el le-a spus: îl văd venind pe Avva Antonie. Puţin după aceea, a spus din nou: Iată că vine ceata apostolilor, şi strălucirea feţei lui a devenit de două ori mai puternică”. În cele din urmă, Sisoe „se săvârşeşte din viaţă, parcă în scăpărarea unui fulger”[102].

Ar fi de prisos să cităm alte exemple. Să adăugăm doar că secta creştină a Mesalienilor a mers atât de departe în exaltarea Luminii mistice, încât măsura gradul de perfecţiune a sufletului prin capacitatea acestuia de a avea viziunea Ierusalimului, oraşul lumină, sau a veşmântului de raze al Domnului. Pentru mesalieni, scopul final era contopirea extatică a sufletului cu corpul de lumină al lui Cristos. O asemenea exaltare nu putea să nu trezească bănuielile anumitor teologi oficiali în legătură cu experienţa Luminii mistice.

Palama şi lumina taborică

În secolul al XIV-lea, un călugăr calabrez, Varlaam, i-a atacat pe isihaştii de la Muntele Athos acuzându-i de mesalianism; de altfel, el se întemeia pe propria lor afirmaţie cum că puteau vedea Lumina increată. Dar călugărul calabrez a făcut, indirect, un mare serviciu teologiei mistice orientale. Căci i-a dat marelui teolog Grigore Palama, arhiepiscop al Salonicului, prilejul să-i apere pe isihaştii de la Muntele Athos la Conciliul de la Constantinopol (în 1341) – şi să elaboreze o întreagă teologie mistică în jurul luminii taborice.

Lui Palama nu i-a fost greu să arate că în Sfânta Scriptură se pomeneşte de nenumărate ori despre Lumina divină şi despre Strălucirea lui Dumnezeu, şi că însuşi Dumnezeu este numit Lumină. Mai mult, el avea la îndemână o bogată literatură mistică şi ascetică – mergând de la Părinţii din pustie până la Simeon Noul Teolog –

---

[97] Wallis Budge, *The Book of Paradise*, I-II (Londra, 1904), p. 1009; C.-M. Edsraan, *Le bapteme de feu*, p. 155.

[98] P.G., vol. LXV, col. 229 C (cf. Budge, op. cit., p. 950, nr. 440; Edsman, op. cit., p. 156; P.G., vol. LXV, col. 95 C (Budge, p. 798, nr. 611; Edsman, ibid.).

[99] C.-M. Edsman, op. cit., p. 162.

[100] Ibid., pp. 157, 159 şi urm.

[101] *Vita S. Sabae*, ed. E. Schwartz, p. 173; J. Lemaitre, *Dictionnaire de Spiritualii* (1952), col. 1850.

[102] P.G., 65, 396 bc; J. Lemaitre, op. cit.

pentru a arăta că deificarea prin Sfântul Duh şi manifestările vizibile ale Harului se disting prin viziuni ale Luminii increate sau prin emanaţii de lumină. Pentru Palama, scrie Vladimir Lossky, „Lumina divină este un element al experienţei mistice. Este caracterul vizibil al divinităţii, al energiilor prin care Dumnezeu se comunică şi se dezvăluie celor ce şi-au purificat inimile”[103]. Această Lumină divină şi deificatoare este Harul. Evident, schimbarea la faţă a lui Isus constituie misterul central al teologiei lui Palama. Discuţia cu Varlaam viza în special următoarea problemă: Lumina Schimbării la faţă era creată sau increată? Majoritatea Părinţilor Bisericii considerau Lumina văzută de Apostoli ca fiind increată şi divină, iar Palama dezvoltă cu precădere această teză[104]. În concepţia lui, Lumina îi este în chip firesc proprie lui Dumnezeu, ea există în afara Timpului şi a Spaţiului şi apare ca vizibilă în teofaniile din Vechiul Testament. Pe Muntele Tabor nu s-a produs o schimbare în Isus, ci o transformare în Apostoli: aceştia au dobândit – prin har – facultatea de a-l vedea pe Isus aşa cum era, orbitor în lumina lui divină. Înainte de păcat, Adam avea şi el această facultate, care va fi recăpătată de oameni în viitorul eshatologic. Altfel spus, perceperea lui Dumnezeu în centrul Luminii increate este pusă în legătură cu perfecţiunea proprie începuturilor şi sfârşitului, cu Paradisul de dinaintea Istoriei şi cu acel eschaton care va pune capăt Istoriei. Dar cei care devin demni de împărăţia lui Dumnezeu se bucură de pe acum de capacitatea de a vedea Lumina increată, întocmai ca Apostolii pe Muntele Tabor.

Pe de altă parte, dezvoltând tradiţia călugărilor egipteni, Palama afirmă că perceperea Luminii increate este însoţită de luminescenţa obiectivă a sfântului. „Cel care participă la energia divină (…) devine el însuşi, într-un fel, lumină; el este unit cu Lumina, şi împreună cu Lumina vede în deplină trezie tot ceea ce rămâne nevăzut celor care nu se bucură de acest har.”[105]

Palama se baza mai cu seamă pe experienţa mistică a lui Simeon Noul Teolog. În Viaţa lui Simeon, scrisă de Nicetas Stethatos, există câteva indicaţii deosebit de precise cu privire la această experienţă. „într-o noapte, pe când se ruga şi spiritul lui purificat se unise cu Spiritul primordial, a văzut în cer o lumină proiectându-şi brusc din înalt razele asupra lui, o lumină pură şi foarte puternică ce scălda totul făcându-te să te gândeşti la strălucirea zilei. Scăldat şi el în această lumină, avea impresia că întreaga casă, împreună cu chilia în care se afla, dispăruse într-o clipită în neant, că el însuşi era ridicat în aer şi uitase complet de trupul lui…” Cu un alt prilej, „de sus a început să lucească o lumină asemănătoare zorilor (…); aceasta creştea treptat, făcând să strălucească tot mai tare aerul, şi s-a simţit el însuşi izolat, cu tot corpul, de lucrurile terestre. Cum lumina continua să strălucească tot mai puternic şi devenea, deasupra lui, aidoma soarelui în splendoarea amiezii, şi-a dat seama că se afla el însuşi în centrul ei, plin de bucurie şi de lacrimi datorită acelei dulci păci care, de atât de aproape, îi cuprindea tot corpul. A văzut lumina contopindu-se ea însăşi, incredibil, cu carnea lui şi pătrunzându-i progresiv în membre (…). A văzut deci cum această lumină sfârşeşte prin a-i cuprinde toată, treptat, întregul corp, şi inima şi măruntaiele, făcându-l să pară numai foc şi lumină; şi, cum se întâmplase cu casa puţin mai înainte, acum l-a făcut pe el să piardă sentimentul formei, al poziţiei, al volumului, al aspectului corpului său.”[106]

Această concepţie s-a păstrat până în prezent în Bisericile ortodoxe. Voi cita drept

---

[103] Vladimir Lossky, „La Theologie de la Lumiere chez saint Gregoire Palamas de Thessalonique” (Dieu Vivant, I, 1945, pp. 93-118), p. 107. Cf. de asemenea lucrarea aceluiaşi autor, *Essai sur la theologie de l’Eglise d’Orient* (Paris, 1944), în special pp. 214 şi urm. Vezi actualmente Jean Meyendorff, *Saint Grigoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Paris, 1959), pp. 88 şi urm.

[104] V. Lossky, *La Theologie de la Lumiere*, pp. 110 şi urm.

[105] *Sermon pour la fete de la Prisentation au Temple de la Sainte Vierge*, text tradus de Lossky, op. cit., p. 110.

[106] *Vie de Symion le Nouveau Thiologien*, nr. 5, pp. 8-10, nr. 60, pp. 94-95, texte citate de J. Lemaitre, op. cit., col. 1852, 1853.

exemplu de strălucire corporală celebrul caz al Sfântului Serafim din Sarov (începutul secolului al XIX-lea). Discipolul care a consemnat mai târziu Revelaţiile sfântului povesteşte că o dată l-a văzut strălucind atât de tare, încât i-a fost cu neputinţă să-l privească. Atunci i-a strigat: „Nu pot să te privesc, Părinte; ochii dumitale au “ sclipirea fulgerului, chipul ţi-a devenit mai strălucitor decât soarele şi mă dor ochii când mă uit la tine.” Atunci Serafim i a început să se roage, iar discipolul a reuşit să-l contemple.

„M-am uitat, scrie el, şi am fost cuprins de o spaimă religioasă. Închipuiţi-vă în mijlocul soarelui, învăluit în strălucirea razelor sale orbitoare de amiază, faţa unui om care vă vorbeşte. Vedeţi mişcarea buzelor lui, expresia schimbătoare a ochilor, îi auziţi glasul, îi simţiţi mâinile care v-au cuprins pe după umeri, dar nu vedeţi aceste mâini, nici corpul interlocutorului dumneavoastră – nimic decât lumina strălucitoare care se întinde la câţiva stânjeni în jur, luminând cu sclipirea ei câmpul acoperit de zăpadă şi fulgii albi care cad neîncetat...”[107] Ar fi pasionantă confruntarea acestei experienţe a discipolului sfântului Serafim cu povestirea lui Arjuna – din capitolul al XI-lea al Bhagavad-Gitei – despre epifania lui Krşna.

Să amintim, de asemenea, că Sri Ramakrşna, contemporan al Sfântului Serafim din Sarov, apărea uneori luminos sau parcă înconjurat de flăcări. „Trupul lui părea mai înalt, şi uşor ca un corp văzut în vis. Devenind mai luminos, culoarea închisă a corpului se transforma într-o nuanţă foarte deschisă a pielii (...). Culoarea ocru a veşmântului se confunda cu strălucirea corpului şi îl puteai crede înconjurat de flăcări” (Saradananda, *Sri Ramakrishna, the Great Master*, traducere engleză, ediţia a doua revizuită, p. 825).

Mistica Luminii

Un studiu fenomenologic al luminii mistice ar trebui să ţină seama atât de lumina care l-a orbit pe sfântul Pavel pe drumul Damascului, cât şi de experienţele luminoase ale sfântului Ioan al Crucii; de faimosul şi misteriosul bilet al lui Pascal, cu cuvântul „Foc” scris cu majuscule, ca şi de extazul lui Jakob Bohme provocat de reflexul soarelui pe suprafaţa unei farfurii, urmat de o iluminare intelectuală atât de desăvârşită încât i se părea că a înţeles toate misterele; de multe alte experienţe mai puţin cunoscute, ca, de exemplu, aceea a Venerabilei Serafina di Dio, carmelită din Capri (moartă în 1699) al cărei chip, după împărtăşanie şi în timpul rugăciunilor, strălucea ca o flacără şi ai cărei ochi scânteiau ca focul[108]; sau chiar de experienţele nefericitului Părinte Surin care, după ce suferise atâţia ani de pe urma lucrării diavolilor din Loudun, a cunoscut, spre sfârşitul vieţii, câteva ore de beatitudine: într-o zi, pe când se plimba prin grădină, lumina soarelui a devenit atât de intensă, de strălucitoare şi totuşi atât de blândă, încât i s-a părut că se plimbă prin Paradis.[109] La fel de semnificative, la misticii musulmani, viziunile luminoase care însoţesc diversele faze ale meditaţiei dikr: fie cele şapte „lumini colorate”, percepute succesiv de ochiul interior al ascetului în stadiul de meditaţie (dikr) a inimii[110], fie lumina emanată din interior, la care se accede în timpul meditaţiei (dikr) conştiinţei profunde şi care este într-adevăr o lumină divină ce nu se

---

[107] *Revelation de Saint Siraphim de Sarov*, fragment tradus de Lossky, op. cit., pp. 111-112. Despre luminescenţa sfinţilor, cf. importantul dosar constituit de O. Leroy, *La splendeur corporelle des saints* (Paris, 1936).

[108] Vezi Montague Sumners, *The physical phenomena of Mysticism* (ediţia a doua. Londra, 1950), p. 71.

[109] Cf. Aldous Huxley, *The Devils of Loudun* (1952), p. 305.

[110] Louis Gardet, „La mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane” (Revue Thomiste, 1952, pp. 641-679; 1953, pp. 197-213), în special 1952, pp. 669 şi urm. Despre cele „şapte învelişuri luminoase”, vezi L. Massignon, *Recueil de textes inidits concernant la mystique en pays d’Islam* (Paris, 1929), p. 143, şi nota 1 (în legătură cu ‘Ala al Dawla Simnani, născut în 1336, şi care a fost „primul scriitor mistic la care se conturează tipul de şef de congregaţie modern preocupat de clasificarea «luminilor colorate întrezărite în timpul extazului, de experimentarea diferitelor formule de dikr»“).

mai stinge.[111] Ambele tipuri de *dikr* pot fi însoţite de radiaţii obiective.

Experienţe spontane ale Luminii

Dar trebuie să ne oprim aici cu exemplele de experienţe mistice implicând lumina. Aş vrea să mai citez câteva cazuri privitoare Ia subiecţi fără apartenenţă religioasă sau neştiind mai nimic despre viaţa mistică şi despre teologie. Ne vom întoarce, adică, la orizontul spiritual al negustorului american, ale cărui aventuri interioare le-am relatat la începutul acestui studiu. Deosebit de instructiv este cazul doctorului R. M. Bucke (1837-1902), unul dintre cei mai renumiţi psihiatri canadieni ai vremii sale. Era titularul catedrei de boli nervoase şi mintale de la Western University, Ontario, şi în 1890 a fost ales Preşedinte al American Medico-Psychological Association. La vârsta de treizeci şi cinci de ani a trăit o experienţă neobişnuită, pe care am să o povestesc şi care i-a schimbat radical concepţia despre viaţă. Cu puţin înainte de a muri, a publicat o carte, Cosmic Consciousness, în care William James vedea o „importantă contribuţie la psihologie”. Dr. Bucke considera că unele persoane pot accede la un nivel superior de conştiinţă, numită de el „conştiinţă cosmică”, şi a cărei realitate i se părea demonstrată în primul rând de o experienţă subiectivă a luminii. Cartea lui evocă multe astfel de experienţe, de la aceea a lui Buddha şi a sfântului Pavel până la cele ale contemporanilor săi. Analizele şi interpretările pe care le propune nu sunt interesante, dar cartea este preţioasă pentru documentaţie, căci, într-adevăr, relatează numeroase experienţe inedite, culese mai ales de la contemporanii săi.

Iată cum povesteşte Dr. Bucke, la persoana a treia, ce i s-a întâmplat într-o seară de primăvară: După mai multe ore petrecute citind, în tovărăşia unor prieteni, versuri de Wordsworth, Shelley, Keats şi mai ales Whitman, la miezul nopţii s-a retras din plăcuta lor companie şi a pornit într-o lungă plimbare cu birja (întâmplarea se petrece în Anglia). „Era într-o stare de bucurie calmă, aproape pasivă. Deodată, fără cel mai mic semn prevestitor, s-a trezit învăluit într-un nor de culoarea flăcărilor. O clipă s-a gândit la foc, la un incendiu declanşat subit în marele oraş – dar şi-a dat curând seama că lumina era în el însuşi. Imediat a fost cuprins de un sentiment de exaltare, de imensă bucurie, însoţit şi urmat de o iluminare intelectuală imposibil de descris. În creierul lui a strălucit pentru o clipă splendoarea brahmică, de care i-a fost luminată de atunci viaţa; pe inima lui a căzut o picătură de beatitudine brahmică, ce i-a lăsat pentru totdeauna un gust de Cer (...). A văzut, a aflat că Cosmosul nu este materie moartă, ci o Prezenţă vie; că sufletul omenesc e nemuritor (...), că principiul fundamental al lumii este ceea ce numim noi dragoste şi că, privită pe termen lung, fericirea fiecăruia este absolut asigurată. În cele câteva secunde de iluminare a învăţat, ne spune el, mai mult decât învăţase înainte, în luni şi chiar în ani şi ani de studiu, şi a învăţat multe lucruri pe care niciun studiu nu i le-ar fi putut dezvălui.”[112]

Dr. Bucke adaugă că, până la sfârşitul vieţii, nu a mai avut nicio altă experienţă de acest fel. Şi iată acum concluziile lui: realizarea conştiinţei cosmice se traduce prin senzaţia de a pluti în interiorul unei flăcări ori al unui nor roz, sau, mai exact, prin senzaţia că spiritul (mind) este el însuşi saturat de nori sau de ceaţă. Această senzaţie e însoţită de un sentiment de bucurie, de încredere, de triumf, de „mântuire”. Simultan cu această experienţă, sau imediat după ea, se produce şi o iluminare intelectuală imposibil de descris. Instantaneitatea acestei iluminări nu poate fi comparată decât cu un fulger orbitor care sfâşie noaptea întunecoasă, scăldând în lumină peisajul ascuns

[111] „Focurile meditaţiei *dikr* nu se sting, iar luminile nu dispar (...). Vezi mereu lumini care urcă şi altele care coboară; focurile în jurul tău sunt luminoase, foarte calde, şi ard cu flăcări mari” (Ibn ‘Ma’ Allah, citat de Gardet, op. cit., p. 677). „Numai în acest stadiu efectele meditaţiei *dikr* ar putea fi comparate cu marile iluminări din tradiţiile bizantine. Notând imediat diferenţe profunde de conceptualizare” (Gardet, ibid.).

[112] R. M. Bucke, *The Cosmic Consciousness*, pp. 7-8.

până atunci în beznă.[113]

Ar fi multe de spus în legătură cu această experienţă. Ne vom mulţumi să facem aici doar câteva observaţii: 1° la început, lumina interioară e percepută ca venind din exterior; 2° numai după ce a înţeles caracterul ei subiectiv, Dr. Bucke cunoaşte inexplicabila beatitudine şi are iluminarea intelectuală pe care o compară cu un fulger plutind în creierul său; 3° această iluminare i-a schimbat definitiv viaţa, a determinat o nouă naştere spirituală. Din punct de vedere tipologic, această experienţă poate fi apropiată de iluminarea şamanului eschimos şi, până la un punct, de autorevelaţia Sinelui (atman).

Prieten şi admirator al lui Whitman, Dr. Bucke vorbeşte de „conştiinţă cosmică" şi de „splendoare brahmică"; acestea sunt conceptualizări retrospective, tributare propriei sale ideologii. Având un caracter transpersonal şi caritabil, experienţa aminteşte mai curând climatul budist. Un psiholog jungian sau un teolog catolic ar spune că este vorba de luarea în stăpânire a Sinelui. Dar esenţial este, după părerea noastră, faptul că datorită acestei experienţe a luminii interioare Dr. Bucke a ajuns la o lume spirituală a cărei existenţă nici nu o bănuia mai înainte, şi că accesul la această lume transcendentală a constituit, pentru el, începutul unei noi vieţi (incipit vita nova).

Un alt caz la fel de interesant este acela al unei femei al cărei nume ne este comunicat de Dr. Bucke doar prin iniţiale: A.J.S. Pe când era copil, a suferit un accident la coloana vertebrală în urma unei căzături. Înzestrată cu o voce foarte frumoasă, muncea mult spre a deveni artistă, dar fragilitatea fizică era un mare obstacol pentru ea. După ce s-a căsătorit, a avut o depresiune nervoasă şi starea sănătăţii ei s-a înrăutăţit grav, în ciuda îngrijirilor. Durerile de coloană au devenit atât de mari încât nu mai putea nici să doarmă, şi a trebuit transportată într-un sanatoriu. Cum nu înregistra însă nicio ameliorare, pândea momentul favorabil pentru a se sinucide – când a avut următoarea experienţă. Într-o zi, pe patul de suferinţă, a simţit deodată o mare linişte. „Am adormit şi m-am trezit după câteva ore într-o baie de lumină. Eram speriată. Mi s-a părut apoi că aud neîncetat următoarele cuvinte: «Calmează-te! Nu fi neliniştită!» Nu pot să precizez dacă era o voce, dar auzeam cuvintele clar şi distinct (…). Am rămas în starea asta un timp care mi s-a părut foarte lung, apoi, treptat, am reintrat în întuneric."

Din noaptea aceea, starea sănătăţii ei s-a ameliorat brusc. A devenit foarte robustă, şi fizic şi spiritual, dar modul de existenţă i s-a schimbat: până atunci îi plăcuse agitaţia vieţii publice, din acel moment a preferat viaţa liniştită de interior, vizitele câtorva prieteni. A descoperit că putea să-i vindece pe alţii: atingându-i, sau uneori numai privindu-i în ochi, aducea somnul celor care sufereau de insomnie. A avut această întâlnire cu lumina la vârsta de douăzeci şi patru de ani, şi până la sfârşitul vieţii a mai avut încă două asemenea experienţe. O dată, soţul ei era lângă ea: l-a întrebat dacă vede şi el lumina, dar soţul nu observase nimic. În povestirea autobiografică pe care i-a trimis-o doctorului Bucke, recunoaşte că-i este cu neputinţă să exprime în cuvinte „ce i s-a dezvăluit în timpul acestei experienţe şi imediat după prezenţa luminii (…). Este ca şi cum ai vedea înăuntru şi poate că ceea ce vezi este în parte exprimat de cuvântul armonie". Femeia adaugă: „Experienţa mentală ce urmează după apariţia luminii este mereu aceeaşi, în esenţă; o dorinţă intensă de a-l revela pe om sieşi şi de a-i ajuta pe cei care se străduiesc să găsească ceva care să merite a fi trăit în ceea ce ei numesc «această viaţă»."[114]

Remarcabil în această experienţă ni se pare nu numai climatul areligios, ci mai cu seamă caracterul ei modern şi, se poate spune, „umanitarist". Într-adevăr, lumina nu avea nimic înfricoşător, iar vocea, foarte umană, nu aducea un mesaj transcendental, ci recomanda, foarte modest, calmul. Vindecarea rapidă, aproape miraculoasă, a marcat şi în acest caz începutul unei vieţi noi, dar această a doua naştere nu a dat roade decât

---

[113] Ibid., pp. 60-62.

[114] R.M. Bucke, *The Cosmic Consciousness*, pp. 300 şi urm.

în sfera activităţilor umane: tânăra femeie a dobândit puterea de a vindeca în special insomniile, iar mesajul spiritual al iluminării sale consta în dorinţa de a-i ajuta pe oameni să dea un sens vieţii lor.

Lumină şi Timp

Iată acum relatarea unei experienţe contemporane, aceea pe care W.L. Wilmhurst, autorul Contemplaţiilor, a avut-o într-o biserică de ţară, pe când intona Te Deum-ul. El a observat, „în naos, pe partea lui, un fum albăstrui care ieşea printre pietrele podelei. Privind mai atent, am văzut că nu era fum, ci ceva mai subtil, mai insesizabil – o ceaţă subţire, de natură luminoasă (*self luminous*), de culoare viorie, complet diferită de orice fel de abur fizic (...). Gândind că era vorba de un defect optic sau de o iluzie de moment, mi-am aruncat privirea mai departe de-a lungul naosului, dar şi acolo era aceeaşi ceaţă fină (...). Am observat faptul uimitor că ea se prelungea dincolo de ziduri şi de acoperişul construcţiei şi că nu era limitată de acestea. Puteam privi prin ziduri şi vedea peisajul de dincolo de ele (...). Vedeam simultan cu toate părţile corpului şi nu numai cu ochii (...). Şi în ciuda acestei puteri aperceptive intense nu pierdeam nici contactul cu mediul fizic, nici facultăţile mele senzoriale (...). M-am simţit cuprins de o nespusă fericire şi de un extraordinar sentiment de pace. Chiar în clipa aceea, ceaţa albastră şi luminoasă care mă înconjura pe mine şi tot ce era în jurul meu s-a transformat într-o aureolă aurie, într-o lumină ce nu poate fi descrisă în cuvinte (...). Lumina aurie, pe care ceaţa viorie părea acum doar să o fi ascuns sau să o fi prelungit la marginea exterioară, ţâşnea dintr-un uriaş glob central strălucitor (...). Dar lucrul cel mai minunat era că aceste raze şi aceste valuri de lumină, această vastă suprafaţă de fotosferă şi însuşi marele glob central erau pline de siluete de creaturi vii (...). Un singur organism coerent care umplea tot spaţiul, un organism format totuşi dintr-o infinitate de existenţe individuale (...). În plus, am văzut că aceste fiinţe erau prezente cu miliardele, în biserica în care mă aflam; că se întrepătrundeau şi că treceau fără dificultate atât prin mine, cât şi prin celelalte persoane (...). Armata cerească trecea prin mulţimea de oameni cum trece vântul printr-un pâlc de copaci...”[115]

Mă opresc aici cu traducerea fragmentelor din această uimitoare povestire; stările prezentate în continuare interesează mai curând fenomenologia experienţei mistice în general. Particularitatea acestei experienţe constă în faptul că nu a fost bruscă, ci s-a dezvoltat în timp. Nu a existat o iluminare spontană, ci o trecere de la ceaţa albăstruie asemănătoare fumului la un abur vioriu şi în sfârşit la lumina aurie, orbitoare. Viziunea se modifică şi-şi schimbă continuu natura: la început, spaţiul invadat de lumina violetă care se întinde în toate părţile, iar autorul vede în toate direcţiile, şi vede prin ziduri, dincolo de biserică şi de sat. După această experienţă, el are un sentiment de fericire şi de pace indescriptibile, şi în această stare de seninătate spirituală lumina devine aurie şi el zăreşte globul central, pentru ca apoi să descopere miliarde de fiinţe spirituale.

Viziunea aceasta a fost urmată de o alta, în care tot ce ţinea de timp şi de spaţiu a dispărut din conştiinţa lui, rămânându-i în loc doar „lucrurile inefabile şi eterne”. Iar conştiinţa, scrie el, „a făcut un salt până la limita ei extremă şi a trecut în zona entităţilor fără formă (formless) şi a increatului”. Atunci a încetat să mai fie conştient de lumea fizică înconjurătoare, dar absenţa nu a durat decât câteva clipe, întrucât, când şi-a revenit, Te Deum-ul nu se terminase. De remarcat repeziciunea cu care se trece de la un tip de viziune la altul, de la senzaţia de lumină fizică la apercepţia unei lumi pure, transcendentale, dincolo de Timp şi de Spaţiu. Parcă ar fi o iniţiere mistică desfăşurată în mare grabă, fără respectarea etapelor obişnuite.

O experienţă asemănătoare, deşi mai sumară, este povestită de Warner Allen, în cartea sa *The Timeless Moment* (1946); ea s-a desfăşurat între două note succesive ale celei de a şaptea simfonii a lui Beethoven, fără să fi implicat totuşi vreun hiat în

[115] W. L. Wilmhurst, *Contemplations*, pp. 142 şi urm.; R. C. Johnson, *The Imprisoned Splendour* (New York, 1953), pp. 306-307.

urmărirea conştientă a muzicii. Iată descrierea lui Warner Allen: „Am închis ochii şi observam lumina argintie care căpăta forma unui cerc cu un focar central mai strălucitor decât restul. Cercul s-a transformat într-un tunel de lumină ce pornea de la un Soare îndepărtat şi se deschidea în inima Sinelui (*the heart of the Self*). Repede şi uşor am fost purtat prin tunel, şi cum înaintam, lumina a trecut de la culoarea argintului la cea a aurului. Am avut impresia că absorb energie dintr-un imens ocean de forţă şi totodată (am avut) sentimentul unei linişti crescânde. Lumina s-a făcut mai strălucitoare, fără să devină totuşi, nici măcar pentru o clipă, orbitoare sau alarmantă. Am ajuns într-un punct în care timpul şi mişcarea încetează să mai existe (...). Sunt absorbit în Lumina Universului, în Realitatea care străluceşte ca un foc prin cunoaşterea de sine, continuând să fiu însă unul şi eu însumi, absorbit ca o picătură de mercur în Tot, şi totuşi distinct ca un grăunte de nisip în deşert. Pacea care depăşeşte înţelegerea şi fremătânda energie creatoare sunt în Centru (...), acolo unde se unifică toate contrariile.”[116]

Această experienţă este interesantă mai cu seamă din punct de vedere metafizic: ea ne dezvăluie paradoxul unui mod de a fi simultan în Timp şi în afara Timpului, oarecum o *coincidentia oppositorum*; autorul are conştiinţa de a fi el însuşi şi totodată individ absorbit în Tot, beneficiază de o conştiinţă care e şi personală şi transpersonală, şi are, în acelaşi timp, revelaţia unui centru ontologic, un Urgrund în care contrariile sunt abolite. Preambulul acestei revelaţii – acel tunel de lumină care lega Şinele de un Soare îndepărtat – ar merita un întreg studiu. Dar mă grăbesc să mai prezint un text, deosebit de instructiv, fiindcă autorul său este în acelaşi timp un observator scrupulos şi un cunoscător în materie. Într-adevăr, C. H. M. Whiteman, profesor de matematică la Universitatea din Capetown, este un cunoscător al metafizicii şi al teologiei mistice orientale şi occidentale şi dispune totodată de un mare număr de observaţii personale asupra diverselor stări parapsihologice.[117]

Unele dintre aceste experienţe „în afara corpului” implică şi o experienţă luminoasă. Aşa de exemplu când, la vârsta de doisprezece ani, a avut un accident făcând o experienţă cu fosfor, a văzut „lumina din cameră devenind strălucitoare, ca de vis, şi imediat urechile i s-au înfundat” (op. cit., p. 248). În timpul unui vis, despărţindu-se de propriul corp şi simţindu-se dus foarte departe, a zărit un splendid palat ori templu,^ din vârful căruia o lumină puternică se scurgea printr-o fereastră largă. În câteva clipe s-a operat în el un proces de înţelegere de ordin intelectual – şi s-a simţit învăluit într-o lumină şi mai vie. Într-un alt vis, la vârsta de patruzeci şi trei de ani, s-a văzut ieşind din propriu-i corp şi pătrunzând într-un parc; „strălucirea luminii era foarte puternică” (p. 252). Într-o altă viziune, i s-a părut că trece printr-un tune], într-o stare apropiată de cea de vis, şi că iese la capătul celălalt, unde îl aştepta un peisaj însorit, scăldat în lumină (p. 254). În visul pe care l-a avut la patruzeci şi trei de ani, a devenit brusc conştient de o lumină strălucitoare, de ordin spiritual (p. 259). Cu o altă ocazie, i s-a părut că poate distinge lumina dintr-o altă lume de lumina din lumea fizică (p. 266).

Iată relatarea unei experienţe pe care a avut-o la douăzeci şi opt de ani. În timpul nopţii, dar nu în vis, se vede „despărţit” de corp şi ridicat, foarte repede, la o mare înălţime. „Deodată, fără vreo altă schimbare, ochii mi s-au deschis. Sus şi în faţa mea, şi totuşi în mine, în jurul meu şi aparţinându-mi, se afla Aura strălucitoare a Luminii

---

[116] Warner Allen, *The Timeless Moment* (Londra, 1946), pp. 30-33; R.C. Johnson, *The Imprisoned Splendour*, pp. 309-310. Alte câteva experienţe ale luminii interioare deosebit de interesante pot fi găsite în Bucke, *Cosmic Consciousness*, pp. 267-273; Johnson, *The Imprisoned Splendour*, p. 302 (citat în Payne şi Bendit, *The Psychic Sense*, Londra, 1943, pp. 183-184).

[117] A publicat şi comentat câteva dintre experienţele sale în studiul „The Process of Separation and Return in experiences fully «out of the body»“ (Proceedings, Society for Psychical Research, mai 1956, pp. 240-274).

arhetipale. Nimic nu putea fi mai cu adevărat lumină, deoarece această Lumină face ca orice altă lumină să fie lumină. Nu este o lumină simplă, materială, ci lumina creatoare a vieţii înseşi, revărsându-se ca Dragoste şi înţelegere, şi dând naştere tuturor celorlalte vieţi din substanţa ei (…). (N. B. – Las la o parte continuarea analizei, care nu interesează direct subiectul nostru.) Departe, jos, atât cât poţi vedea lucrurile în astfel de momente fără să întorci capul, apărea ceva ce semăna cu suprafaţa Pământului. Dar asta a durat numai o clipă, nefiind decât o viziune reprezentativă menită să arate la ce înălţime extraordinară se ridicase sufletul, aflându-se în vecinătatea Soarelui.

Cum s-ar putea descrie oare Sursa? Cum să-i descrii direcţia? Deşi îndreptată în sus şi înainte, nu era vorba de o direcţie geometrică, definită în raport cu altceva, ci de o direcţie absolută prin propria-i natură arhetipală. Era Sursa Vieţii şi a Adevărului, fiind sursa tuturor ideilor de viaţă şi de adevăr – şi totuşi se manifesta în spaţiu.

Şi iată că deodată, fără nicio schimbare de direcţie, lumina nu mai putea fi văzută decât într-un singur punct. Şi în acest punct era ideea de Doisprezece; nu un «doisprezece» care ar fi putut fi numărat sau care ar fi apărut divizat în unităţi distincte, însă totuşi Ideea de Doisprezece care intră în toate conceptele noastre de doisprezece; de neînţeles altfel decât în Divinitate. Şi, trecând chiar prin această Lumină (…), am ajuns la ideea arhetipală de Tată Ceresc. Dar atunci înţelegerea şi supunerea au început să slăbească, iar opacitatea spiritului le-a luat treptat locul, din cauza uzurpării Sinelui. Pentru o clipă, mi s-a părut că văd, la un nivel inferior, o reprezentare a Ideii de Şapte: dar era ea oare obiectivă, sau sugerată de imaginaţie? a fost imposibil să-mi dau seama. Şi imediat, conştiinţa s-a instalat din nou în corp."[118]

Am vrut să închei cu această experienţă în care găsim cifra 12 – pe care am întâlnit-o şi în visul negustorului american. Relatarea este foarte precisă şi bogată în date: se vede că autorul este matematician şi că a citit pe filosofi şi pe teologi. Ceea ce ne spune el despre apercepţia Luminii, despre direcţia sursei de Lumină, despre sursa ideilor de Viaţă şi de Adevăr ne face să credem că lipsa de precizie şi caracterul vag al descrierilor unor experienţe similare sunt datorate în special absenţei unei culturi filosofice a autorilor lor. Ceea ce ni se prezintă ca „imposibil de descris" sau dincolo de înţelegere nu vizează numai conţinutul experienţei, ci şi insuficienţa pregătirii filosofice a autorului povestirii. Spre deosebire de celelalte exemple moderne pe care vi le-am citat, aceasta este experienţa unui credincios care e în acelaşi timp şi un filosof. Este vorba de extazul unui om deja instruit de numeroasele sale experienţe de „ieşire din corp" – şi pregătit în plan spiritual de credinţa şi de filosofia sa religioasă. Iată de ce – după câte ne mărturiseşte autorul – această întâlnire cu Lumina divină nu a marcat o ruptură în viaţa lui, aşa cum s-a întâmplat, de exemplu, cu Dr. Bucke: ea n-a făcut decât să-i adâncească credinţa şi să-l lumineze în plan filosofic.

Observaţii finale

Am trecut în revistă credinţe şi experienţe ale Luminii atestate cam peste tot în lume, ţinând de diverse religii şi chiar de ideologii nereligioase.[119] Să încercăm acum să vedem în ce măsură aceste experienţe se aseamănă şi cât de mult se deosebesc între ele. Înainte de toate, trebuie să facem distincţia între lumina subiectivă şi fenomenele luminoase, percepute obiectiv de alte persoane. În tradiţia indiană, iraniană şi creştină, cele două categorii de experienţe sunt solidare; iar explicaţiile acestei solidarităţi sunt, în mod fundamental, asemănătoare: divinitatea (sau fiinţa, în India) fiind Lumină sau emanând lumină, înţelepţii (India) ori cei care ajung să realizeze *unio mystica* radiază

---

[118] J. H. M. Whiteman, „The Vision of Archetypal Light" (*Review of Religion*, 18, 1954, pp. 145-162), pp. 153-154.

[119] Într-o lucrare de mici proporţii intitulată *Le Ciel et la Terre* (traducere franceză, Monaco, 1956), Aldous Huxley a arătat rolul culorilor pure şi strălucitoare în experienţele vizionare şi artistice.

la rândul lor lumina (Bhagavad-Gita, bhakti; şamanism).

Morfologia experienţei subiective a Luminii este extrem de vastă. Se pot totuşi distinge unele tipuri mai frecvente.

1° Există Lumina care străluceşte atât de puternic încât reduce într-un fel la neant lumea înconjurătoare – iar cel căruia i se arată este orbit. O astfel de experienţă a trăit Sfântul Pavel pe drumul Damascului, ca şi atâţia alţi sfinţi – sau, până la un anumit punct, chiar Arjuna în Bhagavad-Gita.

2° Există Lumina care transfigurează Lumea fără a o aboli: experienţa unei lumini supranaturale foarte puternice care luminează până în adâncurile materiei, dar în mijlocul căreia formele subzistă. Gen de Lumină paradiziacă ce dezvăluie Lumea aşa cum era în perfecţiunea ei iniţială – sau, în tradiţia iudeo-creştină, aşa cum era ea înaintea păcatului lui Adam. În această categorie intră majoritatea experienţelor luminoase ale misticilor, creştini şi necreştini.

3° Destul de apropiată de acest tip de experienţe este iluminarea (*qaumanek*) şamanului eschimos, care îi permite să vadă la distanţe foarte mari, dar şi să zărească entităţile spirituale; sau viziunea pe care am putea-o numi extra-retiniană, care îţi permite să vezi nu numai foarte departe, dar şi în toate direcţiile deodată, dezvăluind în cele din urmă prezenţa fiinţelor spirituale; sau, în sfârşit, descoperirea structurilor ultime ale materiei, situaţie ce comportă o creştere vertiginoasă a puterii de înţelegere. Aici trebuie să adăugăm şi deosebirile între diferitele Universuri percepute pe cale mistică în timpul revelaţiei: Universul a cărui structură pare a fi aceeaşi cu cea a Universului natural, cu singura diferenţă că acum este într-adevăr înţeles – şi Universul care dezvăluie o structură inaccesibilă inteligenţei în stare de veghe.

4° Trebuie de asemenea să facem o deosebire între experienţa instantaneităţii şi diversele tipuri de lumină percepută progresiv, a cărei intensitate crescândă este însoţită de un sentiment de pace profundă, sau de certitudinea nemuririi sufletului, sau de o înţelegere de ordin supranatural.

5° în sfârşit, trebuie să distingem între lumina care se arată ca Prezenţă divină personală şi lumina care dezvăluie o sacralitate impersonală: cea a Lumii, a Vieţii, a omului, a realităţii – în ultimă instanţă, sacralitatea pe care o descoperim în Cosmos când îl contemplăm ca operă divină.

Trebuie să subliniem că, oricare ar fi natura şi intensitatea experienţei Luminii, ea se transformă totdeauna într-o revelaţie religioasă. Între toate tipurile de experienţe ale luminii pe care le-am citat există un numitor comun: ele îl scot pe om din Universul lui profan sau din situaţia lui istorică şi îl proiectează într-un Univers diferit calitativ, care este o cu totul altă lume, transcendentă şi sacră. Structura acestui Univers, sacru şi transcendent variază de la o cultură la alta, de la o religie la alta – şi am insistat suficient asupra acestui punct pentru a împiedica orice confuzie. Există totuşi un element comun: Universul pe care îl descoperim prin întâlnirea cu Lumina se opune Universului profan – sau îl transcende – fiindcă este de esenţă spirituală, adică este accesibil numai celor pentru care Spiritul există. Am subliniat în mai multe rânduri că experienţa Luminii schimbă radical statutul ontologic al subiectului, deschizându-l spre lumea Spiritului. Evident că în istoria omenirii au existat mii de modalităţi de a concepe sau de a valoriza lumea Spiritului; nici n-ar fi putut fi altfel, căci orice conceptualizare este iremediabil legată de limbaj şi, prin urmare, de cultură şi de istorie. S-ar putea spune că semnificaţia luminii supranaturale apare direct în sufletul celui care trăieşte experienţa – şi totuşi nu devenim pe deplin conştienţi de această semnificaţie decât dacă ea este integrată într-o ideologie preexistentă. Paradoxul este că semnificaţia luminii e, în definitiv, o descoperire personală – şi că, pe de altă parte, fiecare descoperă ceea ce era pregătit spiritual şi cultural să descopere. Rămâne însă următorul fapt, care ni se pare fundamental: oricare ar fi integrarea ideologică ulterioară, întâlnirea cu Lumina produce o ruptură în existenţa subiectului, fie că îi revelează, fie că îi arată doar mai clar decât înainte lumea Spiritului, a sacrului, a

libertăţii, într-un cuvânt: existenţa ca operă divină sau lumea sanctificată prin prezenţa lui Dumnezeu.

1957

II

MEFISTOFEL ŞI ANDROGINUL SAU MISTERUL TOTALITĂŢII

„Simpatia” lui Mefistofel

Cu vreo douăzeci de ani în urmă, recitind întâmplător „Prolog în Cer” din Faust, după ce recitisem *Seraphita* de Balzac, mi s-a părut că descopăr între cele două opere un fel de simetrie pe care nu izbuteam s-o precizez. Ce mă fascina şi mă tulbura totodată în „Prolog în Cer” era indulgenţa, mai mult: simpatia pe care Dumnezeu o arăta faţă de Mefistofel. „Von allen Geistern”, spunea Dumnezeu.

Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Tătigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb'ich gem ihm den Gesellen zu,
Der reizt und winkt und muss als Teufel schaffen.

(*Nu am urât fiinţele de seama ta, vreodat'*
Şi printre duhurile care neagă
Cel mai uşor eşti tu de suportat.
Activitatea omului atât de lesne lâncezeşte
Odihna el prea grabnic şi-o doreşte,
De aceea bucuros îi dau părtaş pe unul care-aţâţă,
Pe unul care, deşi diavol, nevoit e să creeze.)[120]

De altfel simpatia era reciprocă. Când Cerul se închide şi arhanghelii dispar, Mefistofel, rămas singur, recunoaşte că şi el, din când în când, se întâlneşte bucuros cu Bătrânul: „Von Zeit zu Zeit seh'ich den Alten gern…” („Din când în când eu pe bătrânul bucuros îl văd…”) (id., p. 18).

Se ştie că, în Faust al lui Goethe, niciun cuvânt nu e întrebuinţat la întâmplare. Mi se părea deci că repetarea adjectivului *gern*, „bucuros” – rostit o dată de Dumnezeu şi a doua oară de Mefistofel –, trebuie să aibă o semnificaţie, în mod paradoxal, exista o „simpatie” neaşteptată între Dumnezeu şi Spiritul negator.

Evident, integrată în ansamblul operei lui Goethe, această „simpatie” devine uşor de înţeles. Mefistofel stimulează activitatea umană. Pentru Goethe, răul la fel ca şi greşeala sunt productive. „Dacă nu faci greşeli nu vei ajunge să înţelegi”, îi spune Mefistofel lui Homunculus (V. 7847). „Contradicţia ne face productivi”, îi mărturisea Goethe lui Eckermann la 28 martie 1827. Şi, într-una din Maximele (Maximeri) sale (nr. 85), nota: „Uneori înţelegem că o greşeală poate să ne pună în mişcare şi să ne îndemne la acţiune exact la fel ca un adevăr.” Sau, şi mai clar: „Natura nu se preocupă de greşeli; le repară ea însăşi, fără să se întrebe ce putea să iasă de pe urma lor.” în concepţia lui Goethe, Mefistofel este spiritul care neagă, care protestează, mai cu seamă care opreşte fluxul vieţii şi împiedică lucrurile să se realizeze. Activitatea lui Mefistofel nu este îndreptată împotriva lui Dumnezeu, ci împotriva Vieţii. Mefistofel este „tatăl tuturor piedicilor” (*der Vater aller Hindernisse*, Faust, v. 6209). Ceea ce îi cere Mefistofel lui Faust este să se oprească. „Verweile dochl” – formula de inspiraţie mefistofelică prin excelenţă. Mefistofel ştie că în momentul când Faust se va opri, îşi va pierde sufletul. Dar oprirea nu este o negare a Creatorului, ci a Vieţii. Mefistofel nu se opune direct lui Dumnezeu, ci principalei sale creaţii, Viaţa. În locul mişcării şi al Vieţii,

[120] Traducere în limba română de Lucian Blaga (Goethe, Faust 1, Editura pentru Literatură, B.P.T., Bucureşti, 1962), p. 17 – n. t).

el se străduieşte să impună repaosul, nemişcarea, moartea. Căci ceea ce încetează să se schimbe şi să se transforme se descompune şi piere. Această „moarte în Viaţă” se traduce prin sterilitate spirituală; aceasta e, la urma urmei, damnaţia. Cel care a lăsat să piară, în adâncul fiinţei sale, rădăcinile Vieţii cade în puterea Spiritului negator. Crima împotriva Vieţii, lasă să se înţeleagă Goethe, este o crimă împotriva mântuirii.

Şi totuşi, cum s-a remarcat adesea, deşi se opune prin toate mijloacele fluxului Vieţii, Mefistofel stimulează Viaţa. El luptă împotriva Binelui, dar până la urmă ajunge de fapt să facă Binele. Acest demon care neagă Viaţa este totuşi un colaborator al lui Dumnezeu. De aceea Dumnezeu, în preştiinţa lui divină, i-l dă bucuros omului drept tovarăş.

Am putea cita fără dificultate multe alte texte care arată că, pentru Goethe, greşeala şi răul sunt necesare nu numai existenţei umane, ci şi Cosmosului – ceea ce Goethe numea „Unu-întreg”. Desigur, se cunosc sursele acestei metafizici imanentiste: Giordano Bruno, Jakob B6hme, Swedenborg. Dar nu studierea surselor mi se părea metoda cea mai potrivită pentru a înţelege mai bine „simpatia” dintre Creator şi Mefistofel. De altfel, nu aveam în vedere o exegeză a lui Faust, nicio contribuţie la istoria gândirii goetheene. Nu aveam competenţa necesară acestui gen de cercetări. Doream doar să fac o comparaţie între „misterul” schiţat în „Prolog în Cer” şi anumite concepţii tradiţionale conţinând „mistere” asemănătoare.

Pentru a-mi pune ordine în gânduri, am redactat un mic studiu intitulat *La Polarite divine*. Scriindu-l, am înţeles de ce simţeam o simetrie între „Prolog în Cer” din *Faust* şi *Seraphita* lui Balzac. În ambele opere este vorba despre misterul identităţii contrariilor (coincidentia oppositorum) şi al totalităţii. Abia perceptibil în „simpatia” care îl leagă pe Dumnezeu de Mefistofel, acest mister poate fi perfect recunoscut în mitul androginului împrumutat de Balzac de la Swedenborg. Puţin mai târziu am publicat un alt studiu asupra mitologiilor Androginului, iar în mai 1942 am strâns toate aceste texte într-un mic volum intitulat: *Le Mythe de la Reintegration* (Mitul reintegrării, Bucureşti, 1942).

Nu am intenţia să reiau astăzi toate temele analizate în acea carte de tinereţe. Îmi propun să prezint doar un anumit număr de rituri, mituri şi teorii tradiţionale implicând identitatea contrariilor şi misterul totalităţii, ceea ce Nicolaus Cusanus numea *coincidentia oppositorum*. Se ştie că identitatea contrariilor (coincidentia oppositorum) era, pentru Nicolaus Cusanus, definiţia cea mai puţin imperfectă a lui Dumnezeu.[121] Se ştie, de asemenea, că una din sursele de inspiraţie ale lui Cusanus a fost opera lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Cum spunea Areopagitul, unirea contrariilor întru Dumnezeu constituie un mister. Dar nu despre aceste speculaţii teologice şi metafizice vreau să vorbesc. Nu pentru că ele n-ar fi de mare interes pentru istoria filosofiei occidentale, ci pentru că, după părerea mea, ceea ce trebuie să ne reţină astăzi atenţia este tocmai preistoria filosofiei, faza presistematică a gândirii.

Nu voi insista nici asupra importanţei conceptului de totalitate în opera lui C. G. Jung. E suficient să amintesc că expresiile *coincidentia oppositorum*, *complexio oppositorum*, unirea contrariilor, *mysterium coniunctionis* etc. sunt frecvent folosite de Jung pentru a desemna totalitatea Sinelui şi misterul dublei naturi a lui Cristos. După Jung, procesul individuaţiei constă esenţialmente într-un fel de coincidentia oppositorum, căci Şinele înglobează atât totalitatea conştiinţei, cât şi conţinuturile inconştientului. *Psychologie der Ubertragung* şi *Mysterium Coniunctionis* oferă forma cea mai completă a teoriei jungiene cu privire la *coincidentia oppositorum* ca scop final al activităţii psihice integrale.[122]

---

[121] Heraclit scria deja (fr. 67, Hipolit, Ref., IX, 10, 8): „Dumnezeu este zi noapte, iarnă vară, război pace, saţietate foame: asta înseamnă toate contrariile” (cf. textul şi comentariul în C.S. Kirk şi J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, pp. 191 şi urm.).

[122] Cf. C. G. Jung, *Die Psychologie der Ubertragung*, Zurich, 1946; traducere engleză de R.F.C. Huli, *Psychology of the Transference,* în *The Practice of Psychotherapy: The Collected Works of*

Preistoria identităţii contrariilor (coincidentia oppositorum)

Pentru istoricul religiilor, *coincidentia oppositorum* sau misterul totalităţii poate fi descoperit atât în simbolurile, teoriile şi credinţele referitoare la realitatea ultimă, acel Grund al divinităţii, cât şi în cosmogoniile care explică Creaţia prin fragmentarea unei Unităţi primordiale, în ritualurile orgiastice urmărind inversarea comportamentelor umane şi confuzia valorilor, în tehnicile mistice de unire a contrariilor, în miturile androginului şi riturile de androginizare etc. În general, se poate spune că toate aceste mituri, rituri şi credinţe au drept scop să amintească oamenilor că realitatea ultimă, sacrul, divinitatea depăşesc posibilităţile lor de înţelegere raţională, că Grund-ul poate fi înţeles doar ca mister şi paradox, că perfecţiunea divină nu trebuie concepută ca o sumă de calităţi şi virtuţi, ci ca o libertate absolută, aflată dincolo de Bine şi de Rău, că divinul, absolutul, transcendentul se deosebesc calitativ de uman, de relativ, de imediat pentru că nu sunt modalităţi particulare ale fiinţei, nici situaţii contingente. Într-un cuvânt, aceste mituri, rituri şi teorii implicând *coincidentia oppositorum* îi învaţă pe oameni că cea mai bună cale de a-l cunoaşte pe Dumnezeu sau realitatea ultimă constă în a renunţa, fie şi numai pentru câteva clipe, să gândească şi să imagineze divinitatea în termenii experienţei imediate; o astfel de experienţă nu poate percepe decât fragmente şi tensiuni.

Toate acestea nu înseamnă că suntem neapărat conştienţi de ceea ce facem în mod ritual sau de ceea ce gândim în mod mitic. În anumite culturi, în anumite momente istorice, şi pentru anumite categorii de indivizi, implicaţiile metafizice ale identităţii contrariilor (*coincidentia oppositorum*) sunt clar înţelese şi asumate. Exemplele indiene pe care le vom da mai jos ilustrează perfect această conştientizare. Dar majoritatea documentelor noastre nu fac parte din această categorie. De exemplu, miturile şi legendele referitoare la consangvinitatea lui Dumnezeu şi a Satanei, sau a Sfântului şi a Diavoliţei, deşi fiind de inspiraţie savantă, au cunoscut un enorm succes în mediile populare, ceea ce dovedeşte că ele răspundeau unei dorinţe obscure de a pătrunde misterul existenţei Răului sau misterul imperfecţiunii Creaţiei divine. Desigur, pentru ţăranii şi păstorii care le ascultau şi le transmiteau, aceste mituri şi legende nu reprezentau teme filosofice sau teologice. Dar nu se poate spune nici că nu erau pentru ei decât o distracţie, o ocupaţie pentru timpul liber. Folclorul religios comportă totdeauna o învăţătură. Când ascultă mituri şi legende omul o face cu întreaga lui fiinţă; în mod conştient sau nu, totdeauna sfârşeşte prin a le descifra mesajul şi a-l asimila.

Iată un exemplu care ilustrează admirabil cele spuse mai sus şi ne introduce direct în miezul problemei. Este vorba despre concepţia fundamentală a zurvanismului iranian, potrivit căreia Ohrmazd şi Ahriman sunt amândoi fiii lui Zurvan, Zeul Timpului fără sfârşit. Ne aflăm aici în faţa unui suprem efort al teologiei iraniene de a depăşi dualismul şi a postula un principiu unic de explicare a Lumii. Orice s-ar crede despre originea zurvanismului, un lucru e sigur: aceste doctrine fundamentale au fost gândite şi elaborate de oameni cu solide cunoştinţe în domeniul teologiei şi al filosofiei.

Or, e important să constatăm că doctrine asemănătoare există şi în folclorul religios sud-est-european. Există credinţe şi proverbe româneşti potrivit cărora Dumnezeu şi Satana sunt fraţi.[123] În acest caz avem de a face cu coalescenţa a două

C.G. Jung, vol. 16, New York, 1954, pp. 163-321; Id., *Mysterium Coniunctionis. Untersuchung uber die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensatze in der Alchemie*, I-II, Zurich, 1955-56. Pentru a evita orice neînţelegere, precizăm că în paginile următoare nu ne-am referit la concepţia jungiană a „totalităţii psihice”. Vederile lui Jung asupra realităţii răului au suscitat discuţii pasionante. Cf., de exemplu, H.L. Philp, *Jung and the Problem of Evil* (New York, 1959); Victor White, *Soul and Psyche* (Londra, 1960), în special pp. 141 şi urm.

[123] Proverbe culese şi publicate de Zâne; cf. M. Eliade, *Traite d’Histoire des Religions*, Paris, 1949; ediţia a 3-a, 1959, p. 356 (trad. rom. de Mariana Noica: *Tratat de istorie a religiilor*,

teme distincte, dar solidare: mitul gnostic al fraternităţii lui Cristos cu Satana şi mitul arhaic al asocierii, chiar al cvasifraternităţii lui Dumnezeu cu Diavolul. Vom reveni imediat asupra acestui ultim motiv mitic. În ceea ce priveşte primul mit, el este atestat la bogomili: potrivit informaţiei transmise de Euthymius Zigabenus, bogomilii credeau că Satanail era primul născut al lui Dumnezeu, iar Cristos al doilea.[124] Credinţa în fraternitatea Cristos-Satana era împărtăşită şi de ebioniţi, ceea ce ne face să presupunem că o asemenea concepţie a circulat într-un mediu iudeo-creştin.[125] Dar la bogomili, această credinţă deriva probabil dintr-o sursă iraniană, fiindcă şi în tradiţia zurvanită Ahriman era considerat drept primul născut.[126]

Dar nu problema originii unor astfel de credinţe în consangvinitatea Cristos-Satana sau în prietenia dintre Dumnezeu şi Diavol ne va reţine atenţia. Ceea ce trebuie să subliniem e faptul că mituri asemănătoare au continuat să circule în mediile populare din Orientul Apropiat şi din Europa de Răsărit până în secolul trecut. Este o dovadă că aceste mituri şi legende răspundeau unei nevoi a sufletului popular. Consangvinitatea reprezentanţilor Binelui şi Răului este ilustrată şi de un ciclu de legende cristalizate în jurul luptei dintre un sfânt şi sora sa, o diavoliţă, care fură şi ucide copiii. În versiunile etiopiene, numele sfântului este Susnyos, iar sora lui se numeşte Uerzelia. Sfântul îl imploră pe Isus să îi dea puterea de a-şi omorî propria soră. Într-adevăr, Susnyos o străpunge pe Diavoliţă cu lancea şi o omoară.[127] În cazul de faţă, este vorba despre foarte vechiul mit al fraţilor duşmani, reinterpretat şi creştinizat. Faptul că sfântul şi Diavoliţă sunt consideraţi frate şi soră dovedeşte că afabulaţia mitică reproduce, la niveluri şi în contexte variate, imaginea exemplară a consangvinităţii Binelui şi Răului.

Asocierea Dumnezeu-Diavol şi plonjonul cosmogonic

Motivul asocierii, chiar al prieteniei dintre Dumnezeu şi Diavol apare mai cu seamă într-un tip de mit cosmogonic extrem de răspândit[128], care poate fi rezumat după cum urmează: La început nu erau decât Apele, iar pe Ape se plimbau Dumnezeu şi Diavolul. Dumnezeu îl trimite pe Diavol în fundul oceanului cu ordinul să aducă puţin pământ, ca să facă din el Lumea. Las la o parte peripeţiile acestei scufundări cosmogonice şi consecinţele colaborării Diavolului la opera Creaţiei.[129] Aici nu ne interesează decât variantele central-asiatice şi sud-est-europene care pun în evidenţă fie consangvinitatea Dumnezeu-Diavol, fie faptul că şi Dumnezeu şi Diavolul sunt nemuritori, fie, în sfârşit, neputinţa lui Dumnezeu de a crea sau de a termina Lumea fără ajutorul Diavolului.

Aşa, de exemplu, un mit rusesc afirmă că nici Dumnezeu, nici Diavolul nu au fost creaţi, că ei existau împreună de la începuturile Timpurilor.[130] Dimpotrivă, conform

Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 381 – n. t.).

[124] Euthymius Zigabenus, Panoplia, P.G., vol. 130, col. 1290.

[125] Cf. R. Schaerf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, în C.G. Jung, Symbolik des Geistes, Zurich, 1948, p. 252, n. 60.

[126] Cf. R.C. Zaehner, *Zurvan. A zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), pp. 419 şi urm. Într-un mit yakut, Cristos creează Lumea, iar Satana se pretinde fratele lui mai mare (cf. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, Munster i.W., 1955, p. 34). Este foarte probabil vorba despre creştinarea unei concepţii mai vechi: Spiritul Malefic frate mai mare al Spiritului Benefic.

[127] Vezi M. Eliade, „Notes de demonologie" (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 197-203); Id., *Mitul reintegrării*, pp. 56 şi urm. Legenda este probabil de origine iraniană; cf. H.A. Winkler, *Salomo und die Kirina*, Stuttgart, 1931, p. 154; Erik Peterson, Eis Theos, Gottingen, 1926, p. 122.

[128] Acest mit ridică un număr de probleme asupra cărora nu ne putem opri. Singurul aspect care ne interesează aici este tema asocierii dintre Dumnezeu şi Diavol în crearea Lumii, temă care, de altfel, nu este atestată în variantele cele mai vechi ale mitului.

[129] Esenţialul dosarului poate fi găsit în O. Daehnhardt, Natursagen, I, Leipzig-Berlin, 1907, pp. 1-89; Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, pp. 9-173; M. Eliade, „Preistoria unui motiv folcloric românesc" (Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg, vol. HI, 1955-1956, pp. 41-54).

[130] Daehnhardt, op. cit., pp. 338 şi urm.

miturilor atestate la altaicii de sud, la abakan-katzini şi la mordvini, Diavolul a fost creat de Dumnezeu.[131] Dar revelator este felul în care a fost creat: căci Dumnezeu îl creează pe Diavol oarecum din propria sa substanţă. Iată ce povestesc mordvinii: Dumnezeu se afla singur pe o stâncă. „Dacă aş avea un frate, aş face Lumea!” spune el – şi scuipă în Ape. Din scuipatul lui ia naştere un munte. Dumnezeu îl despică cu sabia sa, iar din munte iese Diavolul (Satana). De cum apare, Diavolul îi propune lui Dumnezeu să fie fraţi şi să creeze împreună Lumea. „Nu vom fi fraţi – îi răspunde Dumnezeu – ci tovarăşi.” Şi, împreună, purced la facerea Lumii.[132]

În varianta ţiganilor din Transilvania, Dumnezeu suferă din cauza singurătăţii. El recunoaşte cu glas tare că nu ştie cum să facă Lumea, nici, de altfel, de ce ar trebui s-o facă. Atunci îşi aruncă toiagul – şi din acesta iese Diavolul.[133] Într-o variantă finlandeză, Dumnezeu se priveşte în apă şi, zărindu-şi chipul reflectat în ea, îl întreabă cum se poate face Lumea.[134] Mai cu seamă legendele bulgăreşti acordă însă Diavolului un rol simpatic şi, la urma urmei, creator. După una din aceste legende, Dumnezeu se plimba singur. Zărindu-şi umbra, strigă: „Ridică-te, camarade!” Satana se ridică din umbra lui Dumnezeu şi îi cere să împartă Universul între ei: Pământul pentru el, Cerul pentru Dumnezeu; viii pentru Dumnezeu şi morţii pentru el. Şi semnează împreună un contract în acest sens.[135] Alte legende bulgăreşti pun în relief ceea ce s-ar putea numi „prostia lui Dumnezeu”. Căci, după ce a făcut Pământul, Dumnezeu îşi dă seama că nu mai are loc pentru Ape, şi, neştiind cum să rezolve această problemă cosmogonică, trimite pe îngerul Războiului la Satana ca să-i ceară sfat.[136]

În unele variante ale mitului cosmogonic (la altai-kizi, buriaţi, voguli, ţiganii din Transilvania), Dumnezeu îşi recunoaşte el însuşi incapacitatea de a crea Lumea[137] – şi face apel la Diavol. Acest motiv al neputinţei cosmogonice a lui Dumnezeu este solidar cu o altă temă: ignoranţa lui Dumnezeu cu privire la originea Diavolului. Dar ignoranţa aceasta e interpretată diferit în mituri. În unele cazuri (la altai-kizi, yakuţii de răsărit, voguli, populaţia din Bucovina) faptul că Dumnezeu nu ştie de unde vine Diavolul pune şi mai puternic în lumină incapacitatea şi neputinţa lui. În alte variante ale aceluiaşi mit (la mordvini, ţigani, în Bucovina, Ucraina[138]), Dumnezeu îşi dovedeşte puterea cosmogonică, dar ignoră totuşi originea Diavolului. E un alt mod de a spune că Dumnezeu nu are nimic de a face cu originea Răului. El nu ştie de unde vine Diavolul, deci nu e răspunzător de existenţa Răului în lume. Pe scurt, este un efort disperat de a disocia pe Dumnezeu de faptul că Răul există. Este vorba despre o reinterpretare moralizatoare a unei teme mitice mai vechi. Exact aşa cum, în unele variante ugrice şi turco-mongole, faptul că Diavolul se naşte din scuipatul lui Dumnezeu nu mai este privit ca o dovadă a cvasiconsubstanţialităţii sale cu Dumnezeu, ci, dimpotrivă, ca o dovadă zdrobitoare a inferiorităţii lui.[139]

Toate aceste mituri şi legende ar merita o analiză mult mai amănunţită, pe care nu o putem întreprinde aici.[140] Ne limităm la constatarea că, în folclorul religios, se simţea

[131] W. Schmidt, op. cit., pp. 129-130.

[132] Daehnhardt, op. cit., pp. 61 şi urm., 101 şi urm.; U. Harva, *Die religiosen Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki, 1954, pp. 134-135.

[133] Daehnhardt, op. cit., pp. 34 şi urm.

[134] W. Schmidt, op. cit., p. 49.

[135] Daehnhardt, op. cit., p. 44; W. Schmidt, op. cit., p. 123.

[136] A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, pp. 6 şi urm.; Daehnhardt, op. cit., pp. 2 şi urm. „Prostia lui Dumnezeu” este o expresie mitică a „oboselii” Creatorului după ce a terminat de făcut Lumea.

[137] Cf. W. Schmidt, op. cit., pp. 136-137.

[138] Ibid., p. 126.

[139] Ibid., p. 127; cf. şi W. Schmidt, Ursprung, vol. VI, pp. 38 şi urm., referitor la acelaşi motiv în mitologiile nord-americane.

[140] Vezi articolul nostru „Preistoria unui motiv folcloric românesc” şi studiul în pregătire: „Folklore sud-est-europeen et mythologies asiatiques”.

încă, în rândul populaţiilor din Asia centrală şi din Europa de multă vreme islamizate sau creştinate, necesitatea de a-i face un loc Diavolului, nu numai în crearea Lumii – ceea ce se putea înţelege prin nevoia de a explica originea Răului –, dar chiar alături de Dumnezeu, ca tovarăş născut din dorinţa acestuia de a nu mai fi singur. În cercetarea de faţă nu are nicio importanţă faptul că ar putea fi vorba de creaţii folclorice de origine eretică, altfel spus savantă. Important e că astfel de mituri şi legende au circulat în mediile populare, că s-au bucurat chiar de un anume succes, de vreme ce sunt încă vii după şapte sau opt secole de cruciadă antieretică. La urma urmei, aceste mituri şi legende fac parte din folclorul creştin, la fel ca alte materiale mitice „depăgînizate” şi asimilate de creştinism. Ceea ce vrem să subliniem e faptul că sufletul popular nu s-a sfiit să imagineze singurătatea Creatorului şi sentimentul său de camaraderie faţă de Diavol, rolul acestuia din urmă de servitor, de colaborator şi chiar de sfetnic suprem al lui Dumnezeu; să închipuie în plus că Diavolul e de origine divină, căci, la urma urmei, scuipatul lui Dumnezeu este totuşi un scuipat divin; în sfârşit, să imagineze că între Dumnezeu şi Diavol există o anumită „simpatie” care ne aminteşte fără îndoială „simpatia” dintre Creator şi Mefistofel.

Încă o dată: toate acestea aparţin folclorului, acestui imens rezervor de credinţe, mituri şi concepţii nesistematice, în acelaşi timp arhaice şi modeme, păgâne şi creştine. Este cu atât mai semnificativ să constatăm că teme mai mult sau mai puţin asemănătoare au servit drept subiect de meditaţie unor călugări, înţelepţi şi mistici indieni. Dar, întorcându-ne spre India, schimbăm radical decorul.

Devi şi Asuri

India a fost obsedată de problema realităţii ultime, de Fiinţa-Una ascunsă sub aparenţa multiplă şi eterogenă. Upanişadele au identificat această realitate ultimă cu Brahman-atman. Mai târziu, sistemele filosofice au explicat multiplicitatea fie – ca Vedanta – prin iluzia cosmică, maya, fie – ca Samkhya şi Yoga – prin dinamica Materiei, în continuă mişcare, transformându-se neîncetat pentru a-l îndemna pe om să caute eliberarea. Dar etapa presistematică a gândirii indiene este şi mai importantă încă pentru cercetarea noastră. În cadrul Vedelor şi al Brahmanelor, doctrina realităţii unice este implicită în mituri şi simboluri. Mitologia şi religia vedică ne prezintă o situaţie care, la prima vedere, pare paradoxală. Pe de o parte, ni se înfăţişează distincţia, opoziţia şi conflictul între Devi şi Asuri, zei şi „demoni”, puterile Luminii şi cele ale întunericului. O mare parte din Rg Veda e consacrată luptelor victorioase ale zeului războinic Indra împotriva Dragonului Vrtra şi a Asurilor. Dar, pe de altă parte, numeroase mituri scot în evidenţă consubstanţialitatea sau fraternitatea Devilor şi Asurilor. S-ar zice că doctrina vedică se străduieşte să stabilească o dublă perspectivă: dacă, în realitatea imediată, în ceea ce se întâmplă sub ochii noştri, Devii şi Asurii sunt duşmani de neîmpăcat, fiind de natură diferită, sortiţi să lupte unii împotriva celorlalţi, în schimb, la începuturile Timpurilor, adică înainte de Creaţie sau înainte ca Lumea să fi căpătat forma actuală, ei erau consubstanţiali.[141]

Într-adevăr, ei sunt fiii lui Prajapati sau ai lui Tvaştr; adică fraţi, născuţi dintr-un singur Tată. Adityas-ii – adică fiii lui Aditi, „Sorii” – erau la origine Şerpi. Lepădându-şi vechile piei – ceea ce înseamnă că au dobândit nemurirea („au învins Moartea”) –, ei au devenit Zei, Devi (*Pancavimsa Brahmana*, XXV, 15, 4). În India vedică, precum şi în mai

[141] Ananda K. Coomaraswamy a studiat această problemă în mai multe din articolele pe care le-a publicat. Cf. În special „Angel and Titan. An Essay in Vedic Ontology”, Journal of the American Oriental Society, 55, 1935, pp. 373-419; Id., „The Darker Side of Dawn”, Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 94, nr. 1, Washington, 1935; Id., „Atmayajfia: Self-Sacrifice”, Harvard Journal of Asiatic Studies, 6, 1942, pp. 358-398. Coomaraswamy păcătuieşte poate printr-un exces de sistematizare metafizică. Nu trebuie să credem că această coerenţă teoretică este neapărat rezultatul unei gândiri sistematice: ea apare deja în stadiul imaginii şi al simbolului, făcând parte integrantă din gândirea mitică.

multe alte tradiţii, a-şi lepăda pielea înseamnă a se elibera de „omul bătrân" şi a-şi regăsi tinereţea sau a accede la un mod de existenţă superior. Imaginea revine foarte frecvent în textele vedice. Dar – fapt surprinzător – acest comportament reptilian se dovedeşte a fi propriu Zeilor. Când răsare în zori, stă scris în Satapatha Brahmana (II, 3; I, 3 şi 6), Soarele „se eliberează de Noapte… aşa cum Ahi (Şarpele) se eliberează de pielea sa". La fel, zeul Soma „întocmai ca Ahi, se târăşte afară din vechea lui piele".[142] Actul de a lepăda o piele de animal şi de a ieşi târându-se din ea are un rol ritual important: cel care îl efectuează e privit ca eliberându-se de condiţia profană, de păcate ori de bătrâneţe. Dar zeul Soma nu numai că se comportă ca Şarpele mitic, Ahi: Satapatha Brahmana îl identifică literalmente cu Vrtra, Dragonul primordial.[143]

Această identificare paradoxală a unui Zeu cu Dragonul primordial nu constituie o excepţie. Chiar în Rg Veda se spune că Agni este „preot Asura" (VII, 30, 3), iar Soarele este „preot asura al Devilor" (Vin, 101, 12). Altfel spus, Zeii sunt, sau au fost, sau sunt susceptibili să devină Asuri, non-zei. Agni, zeul Focului şi al căminului, zeul luminos prin excelenţă, este consubstanţial cu Şarpele Ahi Budhnya, simbol al întunericului subteran şi omolog al lui Vrtra. În Rg Veda (I, 79, 1), Agni este numit „un şarpe furios". Aitareya Brahmana (III, 36) afirmă că Ahi Budhnya este în chip invizibil (paroksena) ceea ce Agni Garhapatya este în chip vizibil (pratyakşa). Cu alte cuvinte, Şarpele este o virtualitate a focului, iar Tenebrele sunt Lumină nonmanifestată. În Vajasaneyi Sarnphita (V, 33), Ahi Budhnya este identificat cu Soarele (Aja Ekapad).[144]

Poate că speculaţiile asupra esenţei ofidiene a lui Agni îşi au originea în imaginea naşterii focului. Focul „se naşte" din întuneric sau din materia opacă, densă, ca dintr-o matrice htoniană şi se târăşte ca un şarpe. În Rg Veda (IV, 1, 11-12), focul care se aprinde – „când se naşte pe terenul lui" – e descris ca fiind „fără picioare şi fără cap, ascunzându-şi extremităţile" (guhamano anta), ca un şarpe încolăcit.[145] Altfel spus este înfăţişat ca un Ouroboros, imagine a înlănţuirii extremităţilor şi totodată a totalităţii primordiale. Actul separării picioarelor de cap simbolizează, în India, fragmentarea unităţii iniţiale, deci Creaţia. În cosmogonia transmisă prin Rg Veda (X, 90, 14), Creaţia a început prin despărţirea capului de picioarele Uriaşului Puruşa. Să adăugăm că paradoxul dublei naturi a lui Agni – Şarpe şi totodată Zeu – apare şi în ambivalenţa religioasă a focului. Astfel, după Rg Veda (X, 16, 9 etc.), focul este, pe de o parte, o putere care-i distruge pe oameni şi care trebuie cu orice preţ evitată; pe de altă parte, este heruvimul (duta) Zeilor, prieten (mitra) şi oaspete (atithi) al oamenilor.

Vrtra şi Varuna

Ambivalenţa divinităţii este o temă atestată în întreaga istorie religioasă a umanităţii. Sacrul îl atrage pe om şi în acelaşi timp îl sperie. Zeii se arată în acelaşi timp binevoitori şi înfricoşători. În India, alături de forma amabilă şi prietenoasă, fiecare divinitate are şi o „formă înfricoşătoare" (*krodha murti*): este faţa ei furioasă, ameninţătoare, înspăimântătoare. Varuna este prin excelenţă un zeu care atrage şi sperie. Numeroase texte vedice vorbesc despre „laţurile lui Varuna"[146], iar una dintre rugăciunile cele mai frecvente imploră „eliberarea de Varuna" (de exemplu, Rg Veda, X, 97, 16 etc). Şi totuşi credinciosul se întreabă: „Când fi-voi în sfârşit cu Varuna?" (Rg Veda, VII, 86, 2). Varuna este, şi el, asimilat Şarpelui Ahi şi Dragonului Vrtra.[147] În Atharva Veda (XII, 3, 57) este numit „viperă". Numele Vrtra şi Varuna au probabil

---

[142] Rg Veda, DC, 86, 44; cf. şi alte referinţe în Coomaraswamy, „Angel and Titan", p. 405.

[143] „Soma era Vrtra", Satapatha Brahmana, III, 4, 3, 13; IH, 9, 4, 2; IV, 4, 3, 4.

[144] În legătură cu acest motiv, cf. Coomaraswamy, „Angel and Titan", p. 395 şi nota 30.

[145] Cu privire la atributele ofidiene ale Aurorei, cf. Coomaraswamy, „The Darker Side of Dawn", p. 7 şi passim.

[146] Cf. M. Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 124 (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, p. 118 – n. t).

[147] Vezi referinţele reunite de Coomaraswamy, „Angel and Titan", p. 391, notă.

aceeaşi etimologie.[148] Mai mult: există o anumită corespondenţă structurală între Vrtra şi Varuna. Latura „nocturnă” a lui Varuna i-a permis să devină un zeu al Apelor, apropiindu-l de Vrtra care „opreşte” sau „înlănţuie” Apele.[149] Există un aspect „demoniac” al lui Varuna, vrăjitor de temut, care „leagă” oamenii la distanţă, îi paralizează, aşa cum Vrtra opreşte apele în adâncul Muntelui, le „înlănţuie”, ameninţă să stingă Viaţa şi să cufunde din nou Universul în Haos. Şi totuşi, aceste aspecte ofidiene şi aceste atribute „demoniace” nu ar trebui să intre în natura lui Varuna, zeu cosmic şi Suveran Universal, zeu al Cerului înstelat, cu „o mie de ochi” etc.[150] Dar, ca toţi zeii mari, Varuna este un zeu ambivalent, iar spiritualitatea indiană s-a străduit să interpreteze această ambivalenţă fie ca o biunitate divină, fie ca o *coincidentia oppositorum*.

Efortul gândirii filosofice indiene de a ajunge la un Urgrund unic al Lumii, al Vieţii şi al Spiritului a fost încununat de succes şi în privinţa lui Vrtra, monstrul ofidian prin excelenţă. Vrtra simbolizează atât întunericul, inerţia, imobilitatea, cât şi virtualităţile, amorful, nediferenţiatul; pe scurt, Haosul. Conflictul între Indra şi Vrtra – adversarul exemplar al Zeilor – joacă un rol considerabil în mitologia vedică. Se ştie că lupta dintre Dragon şi zeul sau eroul solar este un motiv mitic extrem de răspândit, care se regăseşte în toate mitologiile Orientului Apropiat antic, în Grecia, la vechii germani. Ca luptă între Şarpe – simbolul Tenebrelor – şi Vultur, pasăre solară, este răspândit în Asia Centrală şi de Nord până în Indonezia.[151] Antagonismul dintre Dragon şi Zeul luptător este susceptibil de numeroase interpretări. Nu intenţionăm să studiem aici diversele planuri de referinţă ale acestui mit exemplar. Vom aminti doar că victoria lui Indra are, în India, o semnificaţie cosmologică. Eliberând Apele oprite din curgerea lor de Vrtra, Indra salvează Universul, adică, în termeni mitici, îl creează din nou.

Or, este surprinzător să constatăm că acest adversar de temut este într-un fel „fratele” lui Indra, din moment ce a fost creat de tatăl lui, Tvaştr. Într-adevăr, potrivit mitului, Tvaştr omisese să-l invite pe fiul său, Indra, la jertfa sucului îmbătător soma. Dar reuşind să se apropie de locul sacrificiului, Indra a luat cu forţa licoarea (soma). Furios, tatăl său a aruncat în foc ce rămăsese din băutura divină, strigând: „Creşti şi fii adversarul lui Indra!” Din restul de soma vărsat în foc s-a născut Vrtra.[152] Acesta i-a înghiţit îndată pe zeii Agni şi Soma, iar celelalte divinităţi s-au înspăimântat. Însuşi Tvaştr a fost atât de speriat, încât i-a dat arma sa – fulgerul – lui Indra, asigurându-i astfel victoria finală.

Nu vom enumera toate fazele luptei. După unele surse[153], Cerul şi Pământul s-au născut din trupul lui Vrtra – aşa cum, în mitologia mesopotamiană, Marduk a creat Cerul şi Pământul din trupul sfârtecat al lui Tiamat. Satapatha Brahmana (I, 6, 3)

---

[148] Cf. *Images et Symboles*, p. 128 (trad. rom. cit Alexandra Beldescu, 1994, p. 122 – n.t.); vezi şi „Angel and Titan”, p. 391.

[149] Cu privire la această temă, vezi *Images et Symboles*, pp. 128 şi urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 122 şi urm. – n. t.)

[150] Cu privire la Varuna, vezi *Traite d’Histoire des Religions*, pp. 70 şi urm., 365 şi urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1994, pp. 81 şi urm., 391 şi urm. – n. r.). Nu vom insista aici asupra funcţiilor diferite, dar complementare, ale lui Mitra şi Varuna, studiate în mod strălucit de Georges Dumezil; cf. Mitra-Varuna, Paris, 1940; ediţia a 2-a, 1950; Jupiter, Marş, Quirinus, Paris, 1941 etc. Să reţinem totuşi că gândirea speculativă metafizică a văzut în Varuna nonmanifestatul, virtualul şi eternul, iar în Mitra – manifestatul (vezi deja *Rg Veda*, I, 164, 38). Ulterior, cele două aspecte ale entităţii Brahman – apară şi para, „inferiorul” şi „superiorul”, vizibilul şi invizibilul, manifestatul şi nonmanifestatul – au fost utilizate de contemplativi pentru a surprinde modalităţile realităţii totale.

[151] În legătură cu acest motiv, vezi studiul nostru în pregătire: ,,L’Aigle et le Serpent”.

[152] Taittiriya Samhiti, II, 4, 12 şi 5, 1 şi urm.; cf. Kausitaki Brahmana, XV, 2-3; vezi, de asemenea, A.K. Coomaraswamy, „Angel and Titan”, p. 385. Amintim că Visvarupa, fratele lui Vrtra, este numit „preotul Devilor” (Jaitt. Samh., II, 5, 1).

[153] De exemplu Pancavimsa Brahmana, XVIII, 9, 6; cf. Coomaraswamy, op. cit., p. 386, nota 18.

povesteşte un amănunt foarte semnificativ: învins, Vrtra i s-a adresat lui Indra cu următoarele cuvinte: „Nu mă lovi, căci tu eşti acum ce eram eu înainte!" Şi i-a cerut să-l taie în două, ceea ce Indra a şi făcut. Din partea care conţinea soma, Indra a creat Luna. Din cealaltă jumătate a lui Vrtra, adică din partea lui nedivină, a făcut pântecul oamenilor. De aceea se spune: „Vrtra este înăuntrul nostru!"[154]

În concluzie, constatăm că aceste mituri şi exegeza lor teologică dezvăluie un aspect mai puţin cunoscut, fiindcă e mai puţin evident, al istoriei divine. S-ar putea aproape spune că este vorba despre o „istorie secretă" a Divinităţii, care nu poate fi înţeleasă decât de iniţiaţi, adică de cei care cunosc tradiţiile şi înţeleg doctrina. „Istoria secretă" vedică dezvăluie, pe de o parte, consangvinitatea Devilor şi a Asurilor, faptul că aceste două clase de Fiinţe supraomeneşti au o origine comună; pe de altă parte, ea pune în evidenţă identitatea contrariilor (*coincidentia oppositorum*) în structura profundă a divinităţilor, care se arată, rând pe rând, sau simultan, binevoitoare şi înfricoşătoare, creatoare şi distrugătoare, solare şi ofidiene (adică manifeste şi virtuale) etc. Recunoaştem aici efortul spiritului indian de a degaja un principiu unic de explicare a Lumii, de a ajunge la o perspectivă în care contrariile se abolesc, iar opoziţiile se anulează. Metafizica clasică nu va face altceva decât să elaboreze şi să sistematizeze această concepţie totală asupra realului, schiţată în Vede şi în Brahmane. Ce se dovedeşte a fi contradictoriu, imperfect, rău, „demoniac" etc. În lumea noastră pământească este explicat ca un aspect negativ al realităţii. Devii şi Asurii sunt modalităţi complementare sau momente succesive ale aceleiaşi puteri divine.

Cele două planuri de referinţă

Evident, lucrul acesta nu este adevărat decât într-o perspectivă transcendentală şi atemporală; în experienţa imediată a omului, în existenţa lui concretă, istorică, Devii se opun Asurilor, şi omul este dator să urmărească binele şi să lupte împotriva răului. Ceea ce este adevărat la scara eternităţii nu este neapărat adevărat în plan temporal. Lumea a ajuns să existe ca urmare a unei rupturi a unităţii primordiale. Existenţa Lumii, ca şi existenţa în Lume, presupune despărţirea întunericului de Lumină, distincţia între Bine şi Rău, alegerea şi tensiunea. Dar, pentru India, Cosmosul nu este modalitatea de a fi exemplară şi de nedepăşit a realului, iar existenţa în Lume nu este considerată ca *summum bonum*. Atât Cosmosul, cât şi existenţa omului în Cosmos sunt situaţii particulare – iar o situaţie particulară nu poate epuiza bogăţiile fabuloase ale Fiinţei. Idealul spiritului indian este, după cum se ştie, *jivan mukta*, „eliberatul în viaţă", adică cineva care, trăind în Lume, nu este condiţionat de structurile Lumii, cineva care nu mai este „în situaţie", ci, aşa cum spun textele, e „liber să se mişte după voie" (kamacarin). *Jivan mukta* trăieşte simultan în timp şi în eternitate; existenţa lui este paradoxală, în sensul că reprezintă o coincidentia oppositorum imposibil de înţeles sau de imaginat.

Eforturile depuse de om pentru depăşirea contrariilor îi permit să iasă din situaţia lui imediată şi personală, şi să se ridice la o perspectivă transsubiectivă; cu alte cuvinte, să ajungă la cunoaşterea metafizică. În experienţa imediată, omul este alcătuit din perechi de contrarii. Mai mult: nu numai că deosebeşte plăcutul de neplăcut, plăcerea de durere, prietenia de duşmănie, dar este chiar înclinat să creadă că aceste contrarii sunt valabile şi în absolut; altfel spus, că realitatea ultimă poate fi definită prin aceleaşi perechi de contrarii ce caracterizează realitatea imediată, în care omul este cufundat prin simplul fapt că trăieşte în Lume. Miturile, riturile şi speculaţiile filosofice indiene zdruncină această tendinţă umană de a considera experienţa imediată a Lumii ca o cunoaştere valabilă pe plan metafizic, reflectând, am putea zice, realitatea ultimă. Este ştiut că depăşirea contrariilor e un laitmotiv al spiritualităţii indiene. Prin reflecţie

[154] Evident, o aluzie la aspectul ofidian al intestinelor. Dar această imagine a fost punctul de plecare al unor speculaţii asupra valorii mistice a hranei şi a digestiei, apoi, de aici, asupra forţelor divine care se află în stare latentă în om.

filosofică şi contemplaţie – aşa cum ne învaţă Vedanta – sau prin tehnici psihofiziologice şi meditaţii – cum recomandă Yoga –, ajungem să transcendenţi opoziţiile, chiar să realizăm *coincidentia oppositorum* în propriul nostru corp şi în propriul nostru spirit.

Vom menţiona mai departe câteva metode indiene de abolire a contrariilor. Pentru moment să spunem doar că, în India, ca în orice cultură tradiţională, adevărurile fundamentale sunt formulate la toate nivelurile cunoaşterii, deşi sunt exprimate prin mijloace proprii diferitelor planuri de referinţă. Principiile clar expuse şi articulate în Upanişade sau în sistemele filosofice se regăsesc în practicile religioase populare sau în folclorul religios. E semnificativ, de exemplu, să constatăm că în anumite texte ale vişnuismului medieval, Arhidemonul Vrtra s-a transformat într-un brahman, un luptător exemplar şi chiar un sfânt.[155] Demonul Ravana, care o făcuse prizonieră pe Sita şi o dusese în Ceylon, este considerat în acelaşi timp autorul unui tratat de medicină magică infantilă, Kumaratantra. Un demon, autor al unui tratat conţinând formule şi ritualuri antidemoniace! Zeiţa Harati ar fi obţinut dreptul să mănânce copii în urma meritelor dobândite într-o existenţă anterioară.[156]

Aceste cazuri nu constituie o excepţie: mulţi demoni au reputaţia de a-şi fi câştigat prestigiul demoniac prin faptele bune săvârşite în existenţe anterioare. Altfel spus: binele poate servi la săvârşirea răului. Prin eforturile sale ascetice, o fiinţă demoniacă dobândeşte libertatea de a face răul; asceza conduce la obţinerea unei rezerve de forţe magice care permit întreprinderea oricărei acţiuni fără vreo deosebire de valoare „morală”. Toate aceste exemple nu sunt decât ilustrări particulare şi populare ale doctrinei indiene fundamentale potrivit căreia binele şi răul n-au nici sens, nici raţiune de a fi decât în lumea aparenţelor, în existenţa profană şi neiluminată. În schimb, în perspectiva transcendentală, binele şi răul sunt la fel de iluzorii şi de relative ca toate celelalte perechi de contrarii: cald-frig, plăcut-neplăcut, lung-scurt, vizibil-invizibil etc.

Toate miturile, riturile şi credinţele pe care le-am menţionat au în comun o notă esenţială: ele îl silesc pe om să se comporte altfel decât ar fi înclinat să o facă spontan, să contrazică prin gândire ceea ce îi arată experienţa imediată şi logica elementară: într-un cuvânt, să devină ceea ce nu este – ceea ce nu poate fi – în starea profană, neiluminată, în condiţia lui umană. Altfel spus, aceste mituri şi hermeneutica lor au o funcţie iniţiatică. Se ştie că, în societăţile tradiţionale, iniţierea îl pregăteşte pe adolescent să asume responsabilităţile persoanelor adulte, adică îl introduce în viaţa religioasă, îl familiarizează cu valorile spirituale. Prin iniţiere, adolescentul accede la o cunoaştere transpersonală, care îi era până atunci inaccesibilă.[157] Or, aşa cum am văzut mai înainte, miturile indiene ale identităţii contrariilor (*coincidentia oppositorum*) îl ajută pe cel care meditează la ele să depăşească planul experienţei imediate şi să descopere o dimensiune absconsă a realităţii.

Mituri şi rituri ale integrării

Cele câteva exemple pe care le-am comentat nu sunt excepţii în istoria spiritului indian. Aşa cum am mai spus, în India a integra, a unifica, a totaliza, într-un cuvânt a aboli contrariile şi a reuni fragmentele constituie demersul de predilecţie al Spiritului. Lucrul acesta este evident încă din concepţia brahmanică a sacrificiului. Oricare ar fi fost rolul jertfei în protoistoria indo-ariană şi în perioada vedică, e cert că începând cu Brahmanele ea devine principalul mijloc de restaurare a unităţii primordiale. Într-adevăr, prin sacrificiu se unesc membrele sfârtecate ale lui Prajapati, adică se reconstituie Fiinţa divină, sacrificată la începuturile Timpurilor, pentru ca din trupul ei să se poată naşte Lumea. Funcţia esenţială a jertfei este de a pune din nou laolaltă (samdha) ceea ce a fost fragmentat *in illo tempore*. O dată cu reconstituirea simbolică a lui Prajapati, în însăşi persoana oficiantului se operează un proces de reintegrare.

---

[155] Cf. M. Eliade, „Notes de demonologie” (Zalmoxis, 1,1938, pp. 197-203), pp. 201 şi urm.

[156] Cf. „Notes de demonologie”, p. 201.

[157] Relativ la funcţia şi morfologia iniţierilor, vezi *Naissances mystiques*, Paris, 1959.

Reunind prin ritual fragmentele lui Prajapati, oficiantul se „adună” (samharati) pe sine însuşi, adică se străduieşte să restabilească unitatea adevăratului său Sine. Aşa cum scrie Ananda Coomaraswamy, unificarea şi actul de a deveni sine însuşi reprezintă în acelaşi timp o moarte, o renaştere şi o căsătorie.[158] De aceea, simbolismul jertfei indiene este extrem de complex: el conţine simultan simboluri cosmologice, sexuale şi iniţiatice.

Sacrificiul conceput ca mijlocul de unificare prin excelenţă ilustrează, alături de numeroase alte exemple, aspiraţia nestăvilită a spiritului indian spre transcenderea contrariilor şi spre ridicarea la nivelul unei realităţi totale. Istoria ulterioară a spiritualităţii indiene s-a dezvoltat aproape exclusiv în această direcţie. Asta explică, printre altele, de ce spiritul indian a refuzat să acorde o valoare Istoriei şi de ce India tradiţională nu a avut conştiinţă istorică. Căci, în raport cu realitatea totală, ceea ce numim noi Istoria Universală nu reprezintă decât un moment particular al unei drame cosmice grandioase. India, ţinem să subliniem acest lucru, a refuzat să acorde o semnificaţie exagerată unei realităţi care nu era, pentru ontologia ei, decât un aspect efemer al unei situaţii particulare; adică „situaţiei omului în Istorie”, cum o numim noi azi.

Androginul în secolul al XIX-lea

Seraphita este fără îndoială cel mai încântător dintre romanele fantastice ale lui Balzac. Nu din cauza teoriilor lui Swedenborg, de care este pătruns până la ultima fibră, ci pentru că Balzac a reuşit să dea o strălucire fără seamăn unei teme fundamentale a antropologiei arhaice: androginul considerat drept imaginea exemplară a omului perfect. Ne amintim cadrul şi subiectul romanului. Într-un castel situat la marginea satului Jarvis, în apropierea fiordului Stromfjord, trăia o fiinţă stranie de o frumuseţe schimbătoare şi melancolică. Asemenea multor personaje ale lui Balzac, părea să ascundă un teribil „secret”, un „mister” de nepătruns. Dar de data aceasta nu mai este vorba de un „secret” ca acela al lui Vautrin. Personajul din Siraphita nu este un om ros de propriul destin şi în conflict cu societatea. Este o fiinţă deosebită calitativ de restul muritorilor, şi „misterul” său nu ţine de episoade tenebroase ale trecutului, ci de structura propriei sale existenţe. Căci misteriosul personaj o iubeşte pe Minna şi este iubit de ea. Ea îl vede ca pe un bărbat, Seraphitus; dar el mai este iubit şi de Wilfred, în ochii căruia trece drept femeie, Seraphita.

Acest perfect androgin se născuse din părinţi care fuseseră discipolii lui Swedenborg. Deşi nu ieşise niciodată din fiordul lui, deşi nu deschisese nicio carte, nu vorbise cu niciun savant şi nu practicase nicio artă, Se’raphitus-Se’raphita dovedea o mare erudiţie, iar facultăţile sale mintale le depăşeau pe cele ale muritorilor. Balzac descrie cu o patetică naivitate calităţile acestui androgin, viaţa lui solitară, extazele lui contemplative. Toate acestea, desigur, pe baza doctrinelor lui Swedenborg, căci romanul este scris mai cu seamă pentru a ilustra şi comenta teoriile acestuia despre omul perfect. Dar androginul lui Balzac nu aparţine decât în foarte mică măsură vieţii pământeşti. Viaţa lui spirituală este în întregime îndreptată spre cer. Seraphitus-Seraphita trăieşte numai pentru a se purifica şi pentru a iubi. Deşi Balzac nu o spune clar, se înţelege că Seraphitus-Seraphita nu poate părăsi viaţa pământească înainte de a fi cunoscut iubirea. Este poate ultima perfecţiune şi cea mai de preţ: a iubi cu adevărat şi în acelaşi timp două fiinţe, de sexe opuse. O dragoste serafică, evident, ceea ce nu înseamnă totuşi o dragoste abstractă, generală. Androginul lui Balzac iubeşte două fiinţe bine individualizate; el rămâne deci în planul concret al vieţii. Iar aici, pe pământ, nu este un înger, ci un om perfect, adică o „fiinţă totală”.

Seraphita este ultima mare creaţie literară europeană care are drept motiv central

[158] Cf. „Atmayajna: Self-Sacrifice”, p. 388. Ci. ibid., p. 372, referitor la „adunarea” oficiantului prin mijlocirea sacrificiului.

mitul androginului. Subiectul a fost reluat şi de alţi scriitori din secolul al XIX-lea, dar operele lor sunt mediocre, dacă nu chiar de-a dreptul proaste. Ca o curiozitate, să amintim *L'Androgyne* al lui Peladan (1891), al optulea volum din seria de douăzeci de romane intitulate *La decadence latine*. În 1910, Peladan a revenit asupra aceluiaşi subiect în broşura intitulată *De l'androgyne* (seria „Les idees et les formes"), care nu este complet lipsită de interes, în ciuda informaţiei confuze şi a aberaţiilor pe care le conţine, întreaga operă a lui Sar P61adan – pe care nimeni nu mai are curajul să o citească astăzi – pare dominată de motivul androginului. Anatole France scria „că este obsedat de ideea hermafroditului care stă la baza tuturor cărţilor sale". Dar toată producţia literară a lui Sar Peladan – ca de altfel şi a modelelor lui contemporane: Swinburne, Baudelaire, Huysmans – se dezvoltă sub un semn total diferit de cel al romanului *Seraphita*: eroii lui Peladan sunt „perfecţi" în planul senzualităţii. Semnificaţia metafizică a „omului perfect" se degradează şi sfârşeşte prin a dispărea în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Decadentismul francez şi englez revine sporadic la tema androginului[159], dar totdeauna este vorba despre un hermafroditism morbid, chiar satanic (ca, de exemplu, la Aleister Crawley). Ca în toate marile crize spirituale ale Europei, şi aici ne aflăm în faţa unei degradări a simbolului. Când spiritul nu mai este capabil să perceapă semnificaţia metafizică a unui simbol, acesta este înţeles în planuri din ce în ce mai vulgar-concrete. La scriitorii decadenţi, androginul este înţeles doar ca un hermafrodit în care cele două sexe coexistă anatomic şi fiziologic. Nu mai este vorba despre o plenitudine datorată fuziunii sexelor, ci de o supraabundenţă a posibilităţilor erotice. Nu se mai pune problema apariţiei unui nou tip de umanitate, în care fuziunea sexelor ar fi produs o nouă conştiinţă, apolară, ci doar aceea a unei aşa-zise perfecţiuni senzuale, rezultând din prezenţa activă a celor două sexe.

Această concepţie asupra hermafroditului a fost foarte probabil încurajată de cercetarea atentă a anumitor opere ale sculpturii antice. Însă scriitorii decadenţi nu cunoşteau faptul că în Antichitate hermafroditul reprezenta o situaţie ideală pe care oamenii încercau să o actualizeze spiritual prin intermediul riturilor; dar că, dacă un copil dădea la naştere semne de hermafroditism era ucis de propriii lui părinţi. Altfel spus, hermafroditul concret, anatomic, era considerat ca o aberaţie a Naturii sau ca un semn de mânie a zeilor şi, prin urmare, era suprimat imediat. Numai androginul ritual constituia un model, deoarece implica nu cumulul organelor anatomice, ci, în mod simbolic, totalitatea puterilor magico-religioase aferente celor două sexe.

Romantismul german

E suficient să ne întoarcem spre romanticii germani pentru a ne da seama de distanţa care desparte idealul unui Peladan de cel al unui Novalis. Pentru romanticii germani androginul ar fi tipul omului perfect al viitorului.[160] Ritter, doctor celebru şi prieten al lui Novalis, schiţase în cartea lui, *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*, o întreagă filosofie a androginului. Pentru Ritter, omul viitorului va fi, ca Isus, androgin. „Eva, scrie el, s-a născut din bărbat fără ajutorul femeii; Cristos s-a născut din femeie fără ajutorul bărbatului; Androginul va lua naştere din amândoi. Dar soţul şi soţia se vor contopi într-o singură, într-o aceeaşi strălucire." Corpul care se va naşte atunci va fi nemuritor.

Descriind noua omenire a viitorului, Ritter foloseşte terminologia alchimiei, semn că alchimia era una din sursele romanticilor germani în reactualizarea mitului

[159] Cu privire la întreaga mişcare, cf. Mano Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milano-Roma, 1930.

[160] În legătură cu ceea ce urmează, vezi Fr. Giese, *Der romantische Charakter, vol. I: Die Entwicklung des androgynen Problems in der Fruhromantik, Langensalza*, 1919. Cf. şi M. Eliade, *Mitul reintegrării*, pp. 76 şi urm.; Ronald D. Gray, *Goethe the Alchemist* (Cambridge, 1952), cap. X („Male and Female")

androginului.

Wilhelm von Humboldt s-a ocupat de acelaşi subiect într-o scriere de tinereţe, *Ober die mannliche und weibliche Form*, în care a tratat mai ales androginia divină, temă arhaică şi extrem de răspândită, de care ne vom ocupa mai târziu. Friedrich Schlegel a abordat şi el idealul androginului în eseul Ober die Diotima, criticând accentuarea caracterelor exclusiv masculine sau feminine la care se ajunge prin educaţie şi prin obiceiurile moderne. Căci, scria el, scopul către care trebuie să tindă specia umană este reintegrarea progresivă a sexelor până la obţinerea androginiei.

Dar dintre autorii romantici, Franz von Baader a fost cel care a acordat problemei androginului o importanţă deosebită. După Baader, androginul a existat la început şi el va exista din nou la sfârşitul timpurilor. Principalul izvor de inspiraţie al lui Baader era Jakob Bohme. El a luat de la Bohme ideea unei prime căderi în păcat a lui Adam: somnul, în timpul căruia soaţa lui celestă s-a desprins de el. Dar datorită lui Cristos omul va redeveni androgin, asemănător îngerilor. Baader scria că „scopul căsătoriei ca taină sfântă este restaurarea imaginii celeste sau angelice a omului, aşa cum ar trebui el să fie". Dragostea sexuală nu trebuie confundată cu instinctul reproducerii: adevărata ei funcţie este „să ajute bărbatul şi femeia să integreze în plan interior imaginea umană completă, adică imaginea divină originară".[161] Baader era de părere că teologia care va prezenta „păcatul originar ca o dezintegrare a omului, iar mântuirea şi învierea ca o reintegrare a lui" va triumfa asupra celorlalte teologii.[162]

Pentru a afla sursele acestei revalorizări a androginului în romantismul german, ar trebui să analizăm concepţiile lui Jakob Bohme şi ale altor teozofi din veacul al XVII-lea, în special ale lui J.G. Gichtel şi Gottfried Arnold. Ceea ce se va putea face fără greutate, datorită antologiei comentate realizate de profesorul E. Benz, *Adam. Der Mythus des Urmenschen* (Munchen, 1955). Pentru Bohme, somnul lui Adam reprezintă prima cădere în păcat: Adam s-a desprins de lumea divină şi „s-a închipuit" cufundat în Natură, fapt prin care s-a degradat şi a devenit pământean. Apariţia sexelor este o consecinţă directă a acestei prime căderi în păcat. Potrivit unor continuatori ai lui Bohme, văzând animalele împerechindu-se, Adam a fost tulburat de dorinţă, şi Dumnezeu i-a dat sexul ca să evite lucruri şi mai rele.[163] O altă idee fundamentală a lui Bohme, Gichtel şi a altor teozofi era că Sophia, Fecioara divină, se afla iniţial înăuntrul Omului primordial. Acesta voia să o domine, fapt care a făcut-o pe Fecioară să se separe de el. După părerea lui Gottfried Arnold, din cauza dorinţei trupeşti şi-a pierdut Fiinţa primordială „soţia ocultă". Dar, chiar în starea decăzută de azi, când un bărbat iubeşte o femeie, el tot pe Fecioara celestă[164] o doreşte în adâncul său. Bohme compara pierderea naturii androgine a lui Adam cu crucificarea lui Cristos.[165]

Probabil că Jakob Bohme a luat ideea androginului nu din Cabala, ci din alchimie, a cărei terminologie o utilizează de altfel.[166] Într-adevăr, unul dintre numele Pietrei Filosofale era tocmai Rebis, „fiinţa dublă" (literal: „două lucruri") sau Androginul ermetic. Rebis se năştea din unirea lui Sol cu Luna, sau, în termenii alchimiei, din

---

[161] *Gesammelte Werke, III*, p. 309, reprodus de Ernst Benz în antologia sa *Adam. Der Mythus des Urmenschen*, Munchen, 1955, pp. 221 şi urm.

[162] *Gesammelte Werke, III*, p. 306; Benz, op. cit., p. 219. Vezi şi E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique* (Paris, 1942).

[163] E. Benz, op. cit., pp. 60 şi urm., 67 şi urm., 110. Cf. şi J. Evola, *La Metafisica del Sesso*, Roma, 1958, p. 272 (trad. rom. de Sorin Mărculescu: *Metafizica sexului*, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 322 – n. t.).

[164] E. Benz, pp. 125 şi urm., 129 etc; J. Evola, op. cit., p. 273 (trad. rom. cit. Sorin Mărculescu, 1994, p. 323 – n. t.).

[165] *Der Weg zu Christo*, citat de Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955, p. 175.

[166] Cf. J. Evola, p. 271 (trad. rom. cit. Sorin Mărculescu, 1994, p. 321 – n. f.). Vezi şi A. Koyre, *La philosophie de Jacob Bohme* (Paris, 1929), p. 225.

unirea sulfului cu mercurul.[167]

Ar fi inutil să insistăm asupra importanţei androginului în opus alchymicum acum, după apariţia lucrărilor fundamentale ale lui C.G. Jung.[168]

Mitul androginului

Nu avem intenţia să rezumăm aici istoria doctrinei androginului în Renaştere, Evul Mediu şi Antichitate. Vom aminti doar că în Dialoghi d'Amore Leone Ebreo a încercat să stabilească o legătură între mitul androginului lui Platon şi tradiţia biblică a căderii în păcat, interpretată ca o dihotomie a Omului Primordial.[169] O teorie diferită, dar tot centrată pe unitatea iniţială a fiinţei umane, a fost susţinută de Scottus Eriugena, care se inspira de altfel din Maxim Mărturisitorul. Eriugena consideră că separarea sexelor face parte dintr-un proces cosmic. Diviziunea Substanţelor a început în Dumnezeu şi s-a continuat progresiv până în fiinţa umană, separată pe această cale în două – bărbatul şi femeia. De aceea, unificarea Substanţelor trebuie să înceapă în om şi să se înfăptuiască din nou pe toate planurile fiinţei, inclusiv în Dumnezeu. În Dumnezeu nu mai există diviziune, căci Dumnezeu este Tot şi Unu. Pentru Scottus Eriugena, diviziunea sexuală a fost o consecinţă a păcatului, dar ea va lua sfârşit prin reunificarea fiinţei umane, care va fi urmată de unirea eshatologică a cercului terestru cu Paradisul. Cristos a anticipat reintegrarea finală. Scottus Eriugena îl citează pe Maxim Mărturisitorul, potrivit căruia Cristos unificase sexele în propria-i natură, căci, înviind, nu era „nici bărbat, nici femeie, deşi se născuse şi murise bărbat".[170] Să amintim de asemenea că mai multe comentarii de tip midraş spuneau că Adam a fost androgin. După *Bereshit rabba*, „la Facere, Adam şi Eva stăteau spate în spate, lipiţi de umeri: atunci Dumnezeu i-a despărţit printr-o lovitură de secure, care i-a separat în două. Alţii sunt de altă părere: primul om (Adam) era bărbat pe partea dreaptă şi femeie pe stânga; dar Dumnezeu l-a tăiat în două jumătăţi"[171]. Mai cu seamă anumite secte gnostice creştine au acordat însă ideii androginului un loc central în cadrul doctrinelor lor. După informaţiile transmise de Sfântul Ipolit[172], Simon Magul numea spiritul primordial *arsenothelys*, „bărbat-femeie". Şi naasenii[173] îl concepeau pe Adamas, Omul celest, ca pe un *arsenothelys*. Adam cel terestru, care nu era decât o imagine a arhetipului celest, era şi el androgin. Dat fiind că oamenii se trag din acel Adam, *arsenothelys*-ul există, virtual, în fiecare om, iar perfecţiunea spirituală constă tocmai în a regăsi această androginie în sine însuşi. Spiritul suprem, Logosul, era şi el androgin. Iar reintegrarea finală, „a realităţilor spirituale ca şi a celor animale şi materiale ar urma să se realizeze

---

[167] Cf. definiţia termenului *rebis* dată de Michael Meier, 1687, şi citată de John Read, *Prelude to chemistry*, Londra, 1959, p. 239. Cf. şi descrierea androginului după un codex inedit în *Carbonelli, Sulle fonti storiche della chimica*, Roma, 1925, p. 17.

[168] Cf. În special *Psychologie der Uebertragung*, passim.; *Mysterium Coniunctionis, II*, mai ales pp. 224 şi urm. Vezi şi John Read, op. cit., pl. XVI şi LX etc. *Mitul reintegrării*, pp. 82 şi urm. Să adăugăm că androginul continuă să preocupe gândirea teologică contemporană. Cf., de exemplu, lucrarea *Die Gnosis des Christentums* (Salzburg, 1939), a teologului catolic Georg Koepgen, în care Cristos ca şi Biserica şi preoţii sunt consideraţi androgini (pp. 316 şi urm.: cf. Jung, *Myst. Conj., II*, 130 şi urm.). Şi pentru N. Berdiaev, omul perfect al viitorului va fi androgin, aşa cum a fost Cristos (cf. *The Meaning of the Creative Act*, 1916, traducere engleză, 1955, p. 187; cf. şi Donald A. Lowrie, *Revellions Prophet. A Life of Nicolai Berdjaev*, New York, 1960, pp. 75 şi urm.).

[169] Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, ed. Caramella, Bari, 1929, pp. 417 şi urm.; E. Benz, op. cit., pp. 31 şi urm.

[170] *De divisionibus Naturae*, II, 4; II, 8, 12, 14; texte citate de Evola, op. cit., p. 180. (trad. rom. cit. Sorin Mărculescu, 1994, p. 219 – n. t.)

[171] Texte citate în M. Eliade, *Traite d'Histoire des Religions*, p. 361 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1994, p. 386 – n. t.). Vezi şi *Mitul reintegrării*, pp. 90 şi urm.

[172] *Refutatio omn. haer*, VI, 18.

[173] *Refutatio*, V, I-II, Cf. M. Eliade, *Mitul Reintegrării*, pp. 86 şi urm.

într-un om, în Isus fiul Mariei” (*Refutatio*, V, 6). În concepţia naasenilor, drama cosmică comportă trei elemente: 1° logosul preexistând ca totalitate divină şi universală; 2° căderea în păcat, având drept rezultat fragmentarea Creaţiei şi suferinţa; 3° venirea Mântuitorului, care va reintegra în unitatea lui nenumăratele fragmente ce constituie azi Universul. Pentru naaseni, androginia este un moment al grandiosului proces de totalizare cosmică.

În Epistola Preafericitului Eugnoste, din a cărui formă manuscrisă au fost recent descoperite două exemplare la Khenoboskion, Tatăl ceresc creează el însuşi o fiinţă umană androgină. Prin unirea cu Sophia sa, această fiinţă procreează un fiu androgin. „Fiul acesta e Tatăl cel dintâi născător, Fiul Omului, care mai este numit şi Adam al Luminii. (…) El se împreunează cu Sophia sa şi dă naştere unei mari lumini androgine care este, pe numele său bărbătesc, Mântuitorul, creator al tuturor lucrurilor, iar pe numele său femeiesc, Sophia, născătoare a toate cele, care mai e numită şi Pistis. Aceste două ultime entităţi dau naştere altor şase perechi spirituale androgine care produc alte 72, apoi 360 de entităţi…”[174] După cum se vede, este vorba despre un întreg şir descinzând dintr-un Tată androgin, şi care se repetă la niveluri descrescânde (mai îndepărtate de „Centrul” unde se află Tatăl autogen).

Androginia este de asemenea atestată în Evanghelia lui Toma, care, fără să fie o scriere gnostică propriu-zisă, arată atmosfera mistică a creştinismului ce se năştea. Remaniată şi reinterpretată, această scriere s-a bucurat de altfel de o popularitate destul de mare în rândul primilor gnostici, iar traducerea ei în dialectul saidic figura în biblioteca gnostică de la Khenoboskion. În Evanghelia lui Toma, Isus spune, adresându-se discipolilor săi: „Când veţi transforma cei doi «a fi» într-unui singur, şi când veţi face ce e înăuntru la fel cu ce e în afară şi ce e în afară la fel cu ce e înăuntru, şi ceea ce e sus la fel cu ceea ce e jos! Şi dacă veţi face bărbatul şi femeia într-unui singur, astfel încât bărbatul să nu mai fie bărbat, iar femeia să nu mai fie femeie, atunci veţi intra în împărăţie.”[175] Într-un alt logion (nr. 106, ed. Puech; n. 103 Grant), Isus spune: „Când veţi face aşa încât cei doi să fie unul singur, veţi deveni fii ai Omului şi dacă veţi spune: «Munte, mută-te!» acesta se va muta” (Doresse, II, p. 109, n. 110). Expresia „a deveni unul” mai este menţionată încă de trei ori (log. 4 Puech; 3 Grant; 10 Grant, 11 Puech; 24 Grant, 23 Puech). Doresse face trimitere la câteva paralele din Noul Testament (Ioan, 17, 11; 20-23; Romani, 12, 4-5; I Corintieni, 12,27 etc.). Important este mai cu seamă pasajul din Galateni, 3, 28: „Nu mai este nici Iudeu, nici Grec; nu mai este nici rob, nici slobod; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toţi sunteţi una în Cristos Isus.” Această unitate este cea a primei creaţii, anterioară creării Evei, când „Omul” nu era nici bărbat, nici femeie (Grant, p. 144). După Evanghelia lui Filip (Codex X de la Khenoboskion), separarea sexelor – crearea Evei, despărţită de trupul lui Adam – a fost principiul morţii. „Cristos a venit să restabilească ce a fost astfel «despărţit» la început şi să unească din nou pe cei doi. Cei care au murit pentru că au fost despărţiţi vor fi reînviaţi de el printr-o nouă unire!” (Doresse, II, p. 157).

Alte scrieri conţin pasaje asemănătoare despre unificarea sexelor ca semn al împărăţiei. „întrebat de cineva despre momentul când va veni împărăţia, Domnul însuşi a răspuns: «Când cei doi vor fi unul, ceea ce e în afară la fel cu ceea ce e înăuntru şi bărbatul cu femeia – nici bărbat, nici femeie!»“ (A II-a Epistolă a lui Clement, cit. Doresse, n, 157). Citatul menţionat în Epistola lui Clement provine probabil din Evanghelia după egipteni, din care Clement din Alexandria a păstrat următorul pasaj: „Când Salomeea a întrebat când vor fi cunoscute lucrurile despre care el vorbea,

[174] J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d’Egypte*, vol. I (Paris, 1958), pag. 211. Esenţialul din Epistola Preafericitului Eugnoste se găseşte într-o altă povestire gnostică de la Khenoboskion, *Sophia lui Isus*, care era deja accesibilă într-o a doua redactare în Codexul de la Berlin. Cf. Doresse.

[175] Doresse, op. cit., vol. II (1959), p. 95; A. Guillaumont, H.-Ch. Puech e selon Thomas (1959), log. 17-18; Robert M. Grant, *The of Jesus* (New York, 1960), pp. 143 şi urm.

Domnul a spus: «Când veţi călca în picioare veşmintele ruşinii şi când cei doi vor deveni unul şi când bărbatul şi cu femeia nu vor fi nici bărbat, nici femeie.»" (Stromates, III, 13, 92; Doresse, II, 158).

Nu este aici locul potrivit pentru a studia originea acestor formule gnostice şi paragnostice referitoare la totalitatea divină şi la androginia „omului perfect". Se ştie că izvoarele gnosticismului sunt extrem de disparate; alături de gnoza evreiască, de speculaţiile asupra lui Adam primordial şi asupra Sophiei, trebuie menţionat aportul doctrinelor neoplatoniciene şi neopitagoreice, precum şi influenţe orientale, mai cu seamă iraniene. Dar, aşa cum am văzut, Sf. Pavel şi Evanghelia lui Ioan socoteau deja androginia printre caracteristicile perfecţiunii spirituale. Într-adevăr, a deveni „şi bărbat şi femeie" sau a nu fi „nici bărbat, nici femeie" sunt expresii plastice prin care limbajul încearcă să descrie *metanoia*, „conversiunea", răsturnarea valorilor. Este la fel de paradoxal să fii „şi bărbat şi femeie" ca şi să redevii copil, să te naşti din nou, să treci prin „poarta strâmtă".

Desigur, concepţii asemănătoare au circulat şi în Grecia, în Banchetul (189 E-193 D), Platon descria omul primitiv ca o fiinţă bisexuată de formă sferică. Ceea ce interesează studiul nostru este faptul că, în speculaţia metafizică a lui Platon, la fel ca şi în teologia unui Filon din Alexandria, la teozofii neoplatonicieni şi neopitagoricieni, ca şi la ermetiştii a căror sursă era Hermes Trismegistul sau Poimandres, sau la numeroşi gnostici creştini, perfecţiunea umană era imaginată ca o unitate fără fisuri. De altfel, aceasta nu era decât o reflexie a perfecţiunii divine, a Întregului-Unu. În Discursul perfect, Hermes Trismegistul îi dezvăluie lui Asclepios că „Dumnezeu nu are nume sau mai curând le are pe toate, deoarece el este în acelaşi timp Unu şi întregul. Bucurându-se în veci de fecunditatea celor două sexe, el dă mereu naştere la tot ceea ce a avut intenţia să procreeze. Cum, Trismegiste, spui că Dumnezeu are ambele sexe ? Da, Asclepios, şi nu numai Dumnezeu, ci şi toate fiinţele însufleţite şi vegetale..."[176]

Androginia divină

Tocmai această idee a bisexualitătii universale, decurgând în mod necesar din ideea bisexualităţii divine ca model şi principiu al oricărei existenţe, poate aduce lămuriri în domeniul cercetării noastre. Căci, în fond, o asemenea concepţie implică ideea că perfecţiunea, deci Fiinţa, constă în ultimă instanţă într-o unitate-totalitate. Tot ce este prin excelenţă trebuie să fie total, comportând *coincidentia oppositorum* la toate nivelurile şi în toate contextele. Fapt verificat atât în androginia zeilor, cât şi în riturile de androginizare simbolică, dar şi în cosmogoniile care explică Lumea pornind de la un Ou cosmogonic sau de la o totalitate primordială de forma unei sfere. Idei, simboluri şi rituri asemănătoare se întâlnesc nu numai în lumea mediteraneană şi a Orientului Apropiat antic, dar şi în multe alte culturi exotice şi arhaice. O asemenea răspândire nu se poate explica decât prin faptul că aceste mituri ofereau o imagine satisfăcătoare a divinităţii, chiar a realităţii ultime, ca totalitate nedivizată, şi îndemnau în acelaşi timp omul să se apropie de această plenitudine prin rituri sau tehnici mistice de reintegrare.

Câteva exemple ne vor ajuta să înţelegem mai bine acest fenomen religios. În cele mai vechi teogonii greceşti, Fiinţe divine neutre sau feminine procreează singure. Această partenogeneză implică androginia. Potrivit tradiţiei transmise de Hesiod (*Teogonia*, 124 şi urm.), din Haos (neutru) s-au născut Erebe (neutru) şi Noaptea (feminin). Terra a dat naştere singură Cerului înstelat. Sunt formule mitice ale totalităţii primordiale, incluzând toate forţele, deci toate perechile de contrarii: haosul şi formele, tenebrele şi luminile, virtualul şi manifestatul, bărbatul şi femeia etc. Ca expresie exemplară a puterii creatoare, bisexualitatea se numără printre atributele de prestigiu ale divinităţii. Hera i-a conceput singură şi i-a născut pe Hefaistos şi pe Tifeu,

[176] Corpus Hermeticum, U, 20, 21.

iar această „zeiţă nupţială apare mai întâi ca fiind androgină”[177]. La Labranda, în Caria, era adorat un Zeus bărbos cu „şase mamele dispuse în triunghi pe piept”[178]. Herakles, eroul viril prin excelenţă, şi-a schimbat veşmintele cu Omfala. În misterele lui Hercule Victor Italiotul, atât zeul, cât şi iniţiaţii erau îmbrăcaţi în haine femeieşti; aşa cum a demonstrat Marie Delcourt, ritului acestuia i se atribuia puterea de „a promova sănătatea, tinereţea, vigoarea şi viaţa cât mai îndelungată a fiinţei umane, ba poate chiar de a-i conferi un fel de perenitate”[179].

În Cipru era venerată o Afrodită cu barbă numită Afroditos, iar în Italia o Venus cu chelie. Cât despre Dionysos, el era zeul bisexuat prin excelenţă. Într-un fragment din Eschil (fragmentul 61), cineva spunea văzându-l: „De unde vii, bărbatule-femeie, şi care este patria ta? Ce fel de veşmânt e acesta?”[180] Iniţial, Dionysos era reprezentat ca o fiinţă robustă şi bărboasă, cu puteri îndoite din cauza dublei sale naturi. Abia mai târziu, în epoca elenistică, arta a făcut din el un efeminat.[181] Nu ne vom opri asupra celorlalte divinităţi androgine ale sincretismului, ca, de exemplu, Marea Mamă frigiană şi fiinţele bisexuate cărora le dă ea viaţă, Agditis şi Mise. În ceea ce priveşte divinitatea desemnată de antici prin numele Hermafrodit, ea a căpătat un statut propriu ceva mai clar destul de târziu, către secolul al IV-lea sau al III-lea, iar istoria[182] ei destul de complexă e mai puţin importantă pentru cercetarea noastră.

Nu vom aminti aici divinităţile androgine atestate în alte religii.[183] Numărul lor este considerabil. Ele se întâlnesc atât în religiile complexe şi evoluate – de exemplu, la vechii germani, în Orientul Apropiat antic, în Iran, în India, în China, în Indonezia etc. –, cât şi la popoarele având o cultură arhaică, în Africa, în America, în Melanezia, în Australia şi în Polinezia.[184] Majoritatea divinităţilor vegetaţiei şi ale fertilităţii sunt bisexuate sau prezintă urme de androginie. *Sive deus sis, sive dea*, ziceau vechii romani despre divinităţile agricole; şi formula rituală *sive mas sive femina* era frecvent utilizată în invocaţii. În unele cazuri (de exemplu la estonieni), zeităţile agricole sunt considerate bărbaţi într-un an şi femei în anul următor.[185] Dar cel mai curios este faptul următor:

---

[177] Marie Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualite dans l'Antiquite classique*, Paris, 1958, p. 29.

[178] Marie Delcourt, op. cit., p. 30.

[179] Ibid., p. 36.

[180] Text citat de Marie Delcourt, op. cit., p. 40.

[181] „El îi ia veşmintele care erau simbolul dublei sale naturi: vălul de culoarea şofranului, cingătoarea, mitra de aur. Îl lasă în pielea goală, nu despuiat de virilitatea lui, dar prea fragil ca să şi-o folosească. Ovidiu (Metam., IV, 20) şi Seneca (Oedip, 408) spun că avea un «chip de fecioară», ceea ce i-ar fi surprins foarte mult pe pictorii arhaici care îl reprezentau cu o barbă stufoasă” (Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, pp. 42-43). Cu privire la hermafroditismul lui Dionysos, vezi şi Karl Lehmann-Hartleben şi E.C. Olsen, *Dionysiac Sarcophagi in Baltimore* (Baltimore, 1942), pp. 34 şi urm., precum şi bibliografia citată în nota 89.

[182] Poate fi citită într-un amplu capitol al Mariei Delcourt, pp. 65 şi urm.

[183] Cf. M. Eliade, *Mitul reintegrării*, pp. 99 şi urm.; *Traite d'Histoire des Religions*, pp. 359 şi urm (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 384 şi urm. – n. t.).

[184] O documentaţie destul de bogată poate fi găsită la Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, pp. 129-249. Nu vom aborda aici problema cronologiei, foarte importantă. H. Baumann consideră că bisexualitatea divină nu este clar atestată decât începând cu culturile megalitice (cf. de asemenea observaţiile noastre din *Revue d'Histoire des Religions*, 1958, pp.89-92). Cât despre interpretarea bisexuală dată de L.F. Zotz unor idoli paleolitici (Bull. Soc. Preh. Franc, 48, 1951, pp. 333 şi urm.), ea a fost respinsă de H. Breuil (ibid., 49, 1952, p. 25) şi K.J. Narr (Anthropos, 50, 1955, pp. 543 şi urm.). Asta nu înseamnă ca conceptul de androginie divină ar fi categoric necunoscut populaţiilor primitive (vezi, de exemplu, Clyde Kluckhohn, în *Myth and Mythmaking*, editat de Henry A. Murray, New York, 1960, p. 52). Să notăm de asemenea că, la nivelul culturilor arhaice, „totalitatea” poate fi exprimată prin orice pereche de contrarii: feminin-masculin, vizibil-invizibil, Cer-Pământ, lumină-întuneric.

[185] Cf. *Traite d'Histoire des Religions*, p. 359 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 384 – n. t.).

sunt androgine zeităţile masculine sau feminine prin excelenţă, ceea ce este explicabil dacă ţinem seama de concepţia tradiţională potrivit căreia nu poţi fi ceva desăvârşit dacă nu eşti simultan şi opusul respectivei calităţi, sau, mai exact, dacă nu eşti în acelaşi timp multe alte lucruri.

Zurvan, zeul iranian al Timpului fără sfârşit, era androgin – ca şi divinitatea supremă chineză a Tenebrelor şi a Luminilor.[186] Aceste două exemple ne arată clar că androginia era prin excelenţă formula totalităţii. Căci, aşa cum am văzut, Zurvan era tatăl gemenilor Ohrmazd şi Ahriman, zei ai Binelui, respectiv Răului – iar Tenebrele şi Luminile simbolizează, în China ca şi în India, modalităţile nonmanifestate şi manifestate ale realităţii ultime.

Numeroase divinităţi erau numite „Tată şi Mamă”.[187] Era o aluzie la plenitudinea lor sau la eventuala lor autogeneză şi, în acelaşi timp, o indicaţie asupra puterilor lor creatoare. De asemenea, este foarte probabil ca un număr de „cupluri divine” să constituie elaborări târzii ale unei divinităţi primordiale androgine sau personificarea atributelor lor. Întrucât androginia este un semn distinctiv al totalităţii originare în care sunt reunite toate posibilităţile – Omul primordial, Strămoşul mitic al umanităţii este conceput în numeroase tradiţii ca androgin. Am amintit mai sus exemplul lui Adam. *Tuisto*, primul om din mitologia germanică, era şi el bisexuat; numele său se leagă etimologic de vechiul norvegian *tvistr* („bipartit”), de vedicul *dvis*, de latinescul bis etc.[188] În anumite tradiţii, Strămoşul mitic androgin a fost înlocuit cu o pereche de gemeni, ca în India, Yama şi sora lui Yami, ori în Iran, Yima şi Yimagh.

Androginizarea rituală

Toate aceste mituri ale androginiei divine şi ale omului primordial bisexuat dezvăluie modele exemplare pentru comportamentul uman. Prin urmare, androginia este simbolic reactualizată prin rituri. Androginizarea rituală are scopuri multiple, iar morfologia ei este extrem de complexă. Nu ne putem angaja aici în studiul ei. Ne vom mulţumi să amintim doar că, la multe populaţii primitive, iniţierea de pubertate implică androginizarea prealabilă a neofitului. Exemplul cel mai cunoscut – deşi încă insuficient explicat – este oferit de subincizia iniţiatică practicată încă la unele triburi australiene, prin care neofitul primeşte simbolic un organ sexual feminin.[189] Dacă ţinem seama că, pentru australieni, ca de altfel pentru multe alte populaţii primitive, neiniţiaţii sunt asexuaţi şi că accesul la sexualitate este una din consecinţele iniţierii, semnificaţia profundă a acestui rit pare a fi următoarea: nu poţi deveni un bărbat adult pe plan sexual înainte de a fi cunoscut coexistenţa sexelor, androginia; altfel spus, nu poţi accede la un mod de a fi particular, bine determinat, înainte de a fi cunoscut un mod de a fi total.

Androginia iniţiatică nu este marcată totdeauna printr-o operaţie, ca la australieni. În multe cazuri, ea este sugerată prin travestirea băieţilor în fete şi, viceversa, a fetelor în băieţi. Obiceiul este atestat la unele triburi africane, dar şi în Polinezia.[190] Ne putem întreba dacă nu cumva nuditatea rituală, frecventă în numeroase iniţieri de pubertate nu semnifică tot o androginizare simbolică. De asemenea, practicile homosexuale, atestate în diverse iniţieri, se explică probabil tot printr-o credinţă similară, anume că neofiţii, în timpul instruirii lor iniţiatice, cumulează ambele sexe.

Travestirile intersexuale erau frecvente şi în Grecia antică. Plutarh vorbeşte despre câteva obiceiuri care i se păreau neobişnuite: „în Sparta, scrie el, cea care se ocupă de pregătirea tinerei mirese o rade în cap, îi pune încălţări şi veşminte bărbăteşti, apoi o culcă pe pat singură în întuneric. Soţul vine la ea într-ascuns

---

[186] *Traite d’Histoire des Religions*, p. 360 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 385 n. t.).
[187] Cf. Alfred Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tubingen, 1934, p. 19.
[188] Cf. *Mitul reintegrării*, p. 92.
[189] Relativ la această problemă, vezi M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 62 şi urm.
[190] H. Baumann, op. cit., pp. 57-58; Eliade, *Naissances mystiques*, p. 64.

(Plutarh, Lycurg, 15). În Argos, mireasa îşi pune o barbă falsă pentru noaptea nunţii (Plutarh, Virtutea femeilor, p. 245). În Cos, soţul este cel care îmbracă veşminte femeieşti ca să-şi primească soţia (Plutarh, 58, Problema greaca)."[191] în toate aceste exemple travestirea intersexuală este un obicei nupţial. Or, este ştiut că, în epoca arhaică, în Grecia, căsătoriile aveau loc după iniţierile de pubertate. Travestirile erau practicate şi cu prilejul Oschoforiilor ateniene, ceremonie în care se pot distinge „reminiscenţe ale iniţierilor masculine, o sărbătoare a culesului viilor şi o comemorare a întoarcerii lui Tezeu. Toate acestea s-au sudat atât de bine tocmai pentru că, aşa cum a arătat H. Jeanmaire, legenda lui Tezeu are ea însăşi rădăcini în vechiul rit social al probaţiunilor, a cărui interpretare narativă este, cel puţin în parte".[192]

Dar, în afara acestor reminiscenţe ale travestirilor iniţiatice, deghizările intersexuale se practicau în Grecia la anumite ceremonii dionisiace, cu prilejul sărbătorilor Herei la Samos, ca şi cu alte ocazii.[193] Dacă ţinem seama că travestirile erau foarte răspândite în timpul Carnavalului sau al sărbătorilor de primăvară, în Europa, dar şi în cadrul diverselor ceremonii agricole din India, Persia şi din alte regiuni din Asia[194], înţelegem principala funcţie a acestui rit: pe scurt, e o modalitate de a ieşi din sine însuşi, de a-şi transcende situaţia particulară, extrem de istoricizată, şi de a regăsi situaţia de la începuturi, transumană şi transistorică, acea situaţie care a precedat constituirea societăţii umane; o situaţie paradoxală, imposibil de menţinut în durata profundă, în timpul istoric, dar în care trebuie să te reintegrezi periodic, spre a reface, fie şi numai pentru o clipă, plenitudinea iniţială, sursa neştirbită a sacralităţii şi a puterii.

Schimbarea rituală a costumelor implică o inversare simbolică a comportamentelor, servind drept pretext bufoneriilor carnavaleşti ca şi libertinajului Saturnaliilor. În ultimă instanţă, este o suspendare a legilor şi a obiceiurilor, fiindcă felul în care se comportă acum indivizii de ambele sexe este exact opus comportamentului lor normal. Inversarea comportamentelor presupune confuzia totală a valorilor – notă specifică a oricărui ritual orgiastic. Din punct de vedere morfologic, travestirile intersexuale şi androginia simbolică pot fi asimilate unor orgii ceremoniale. În fiecare din aceste cazuri, se constată o „totalizare" rituală, o reintegrare a contrariilor, o întoarcere la nediferenţiatul primordial. În definitiv, este vorba despre restaurarea simbolică a „Haosului", a unităţii nediferenţiate care a precedat Creaţia, iar această reîntoarcere la indistinct se traduce printr-o supremă regenerare, printr-o prodigioasă sporire a puterii. Este unul dintre motivele care justifică orgia rituală organizată spre binele recoltelor sau cu prilejul Anului Nou: în primul caz, orgia asigură fertilitatea agricolă; în cel de-al doilea, ea simbolizează întoarcerea la Haosul precosmogonic şi cufundarea în rezervorul nesfârşit de forţă care exista înainte de Crearea Lumii şi care a făcut posibilă cosmogonia. Anul care urmează a se naşte corespunde Lumii pe cale de a fi creată.[195]

Totalitatea primordială

După cum se vede, riturile totalizării prin androginie simbolică sau prin orgie pot fi

---

[191] Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, p. 7.

[192] Ibid., pp. 15-16.

[193] Cf. Marie Delcourt, op. cit., pp. 18 şi urm.

[194] Cf. *Traite d'Histoire des Religions*, p. 362 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 387 – n. t.). Schimbarea costumelor cu ocazia căsătoriilor, E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod* (Berlin, 1911), pp. 92 şi urm. Referitor la această problemă, cf. W. Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen und ihre Nachbarstamme* (Berlin, 1875), pp. 200 şi urm., 480 şi urm.; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Machte und Feste der Vegetation* (Zurich-Leipzig, 1937), I, pp. 76, 86, 88 şi urm.

[195] Despre această temă, vezi M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Paris, 1949, pp. 83 şi urm.

valorizate în chip divers. Dar toate sunt practicate când trebuie asigurat succesul unui început: fie începutul vieţii sexuale şi culturale semnificat prin iniţiere, fie Anul Nou, primăvara, „începutul” reprezentat de orice nouă recoltă. Dacă ne gândim că, pentru omul din societăţile tradiţionale, cosmogonia reprezintă „începutul” prin excelenţă, înţelegem prezenţa simbolurilor cosmogonice în ritualurile iniţiatice, agricole sau orgiastice. În definitiv, „a începe” un lucru înseamnă că suntem pe cale de a crea acel lucru, deci că punem în acţiune o enormă rezervă de forţe sacre. Asta explică asemănarea structurală dintre mitul Androginului primordial, Strămoşul umanităţii, şi miturile cosmogonice. Şi într-un caz şi în celălalt, miturile arată că la început, *in illo tempore*, exista o totalitate compactă – şi că această totalitate a fost secţionată ori fracturată pentru ca Lumea sau umanitatea să se poată naşte. Androginului primordial, mai ales androginului sferic descris de Platon, îi corespund, în plan cosmic, Oul cosmogonic sau Uriaşul antropocosmic primordial.

Într-adevăr, un mare număr de mituri cosmogonice descriu starea originară – „Haosul” – ca pe o masă compactă şi omogenă, în care nu se putea distinge nicio formă; sau ca pe o sferă asemănătoare cu un ou, în care Cerul şi Pământul erau unite, sau ca pe un Macrantrop uriaş etc. În toate aceste mituri, Creaţia se realizează prin tăierea oului în două jumătăţi – reprezentând Cerul şi Pământul – sau prin sfârtecarea Uriaşului, sau prin fragmentarea masei unitare.[196]

La început, atât în plan cosmic, cât şi în plan antropologic, exista o plenitudine care conţinea toate virtualităţile. Dar această obsesie a „începutului”, pusă în evidenţă de atâtea mituri şi rituri diferite, trebuie interpretată şi într-o altă perspectivă. Căci constatăm că, deşi se verifică la niveluri multiple, tendinţa de unificare, de totalizare se exprimă prin mijloace variate şi urmăreşte scopuri diferite. Reintegrarea contrariilor şi abolirea opoziţiilor au loc atât în orgia rituală, cât şi în androginizarea iniţiatică, dar planurile de realizare nu sunt aceleaşi. O reintegrare a principiilor polare se efectuează şi prin tehnicile yoga, mai cu seamă prin tehnicile yoga tantrice. Şi în acest caz se urmăreşte obţinerea unei „unităţi-totalităţi”, dar experienţa se desfăşoară pe mai multe niveluri simultan, iar unificarea finală nu poate fi descrisă decât în termeni transcendentali. Altfel spus, în planul tainicei experienţe a orgiei rituale, al androginizării rituale, sau al întoarcerii la Haosul precosmogonic, avem de a face cu tendinţe de reintegrare şi de reunificare comparabile, în ceea ce priveşte structura, cu tendinţa Spiritului de a se întoarce la Unu-Tot. Nu este nevoie să insistăm asupra acestei tendinţe paradoxale a Vieţii de a converge spre comportamentul Spiritului.[197] E totuşi necesar să precizăm că dacă toate aceste mituri, rituri şi tehnici mistice implică o *coincidentia oppositorum* absolută, dacă, din punct de vedere structural, Oul cosmogonic este asimilabil orgiei rituale, androginizării sau situaţiei de jivan mukta – unitatea-totalitate nu este aceeaşi în cazul celui care participă la un ritual orgiastic şi în cazul celui care anulează contrariile prin yoga.

Cele câteva exemple pe care le vom da ne vor permite să înţelegem mai bine varietatea perspectivelor şi diferenţa de planuri. Am spus deja că androginul nu era admis în Grecia decât ca realitate rituală, copiii născuţi cu semne de hermafroditism fiind imediat ucişi de propriii lor părinţi. Deci în acest caz orice confuzie între realitatea anatomo-fiziologică şi realitatea rituală este exclusă. În şamanismul siberian, se întâmplă ca şamanul să cumuleze în mod simbolic ambele sexe: costumul pe care-l poartă este împodobit cu simboluri feminine, iar în unele cazuri şamanul se străduieşte să imite comportamentul femeilor. Dar se cunosc şi exemple de şamanism în care bisexualitatea este atestată ritual, deci concret: şamanul se poartă ca o femeie, se

---

[196] Cf. M. Eliade, „Structure et fonction du mythe cosmogonique” (în volumul *La Naissance du Monde*, Paris, 1959, pp. 471-495).

[197] Vezi în acest sens observaţiile noastre asupra simbolismului ascensiunii, în *Mythes, reves et mysteres*, Paris, 1957, pp. 133 şi urm.

îmbracă cu haine femeieşti, uneori chiar îşi ia un soţ.[198] Această bisexualitate – sau asexualitate – rituală este socotită a fi un semn al spiritualităţii, al legăturilor cu Zeii şi spiritele – şi totodată o sursă a puterii sacre. Căci şamanul reuneşte în el cele două principii polare; şi întrucât propria lui persoană constituie o hierogamie, el reface simbolic unitatea dintre Cer şi Pământ, asigurând prin urmare comunicarea între Zei şi oameni.[199] Această bisexualitate este trăită ritual şi extatic; ea este asumată ca o condiţie indispensabilă depăşirii condiţiei omului profan.

Aspectul aberant al unora dintre practicile şamanice nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere că scopul final şi justificarea teologică a asexualităţii sau a bisexualităţii rituale erau transformarea omului. Faptul că s-a încercat uneori realizarea acestei transformări prin mijloace implicând o modificare fiziologică a şamanului nu schimbă natura problemei. Istoria religiilor cunoaşte şi alte cazuri de confuzie a planurilor: cazuri în care se încearcă obţinerea, la nivelul experienţei fiziologice, a unui mod de existenţă spiritual, accesibil numai pe cale rituală sau mistică.

Aceeaşi confuzie între planuri apare şi la şamanii siberieni şi indonezieni care îşi inversează comportamentul sexual spre a trăi, in concreto, androginia rituală. Nu are nicio importanţă faptul că în aceste ultime cazuri este vorba despre o aberaţie spontană, sau de degradarea unei tehnici mistice indiene, tehnică pe care şamanii nu vor fi ştiut să o aplice sau al cărei sens spiritual îl vor fi uitat. Important este că androginizarea rituală de tip şamanic, mai ales când se prezintă sub forme aberante, trădează un efort disperat de a ajunge, prin mijloace concrete, fiziologice, la o totalitate paradoxală a fiinţei umane. Altfel spus, şi în acest caz trebuie să facem distincţia între scopul urmărit şi mijloacele utilizate pentru atingerea lui. Mijloacele pot fi simpliste şi uneori puerile şi extravagante; se ajunge atunci la totalizarea contrariilor în sensul concret, imediat al termenului, obţinându-se un mod de a fi care nu mai este uman, dar nici transuman. Scopul urmărit îşi păstrează însă valoarea în ciuda mijloacelor inadecvate prin care se încearcă atingerea lui. Cea mai bună dovadă este că se poate descifra un scop analog în anumite tehnici yoga-tantrice. Dar este suficient să amintim metafizica implicită din aceste tehnici pentru a ne da imediat seama că aveam de a face cu un plan de experienţă complet diferit.

Doctrine şi tehnici tantrice

Se ştie că, în metafizica tantrică, realitatea absolută, Urgrund-ul, cuprinde în ea însăşi toate dualităţile şi polarităţile reintegrate într-o stare de Unitate absolută (advaja)[200]. Creaţia reprezintă spargerea Unităţii primordiale şi separarea celor două principii polare, încarnate în Siva şi sakti. Orice existenţă condiţionată implică o stare de dualitate şi deci suferinţa, iluzia, „sclavia”. Scopul final al doctrinei tantrice este unirea celor două principii polare – Siva şi Sakti – în propriul corp. Când Sakti, care doarme, sub forma unui şarpe (kundalinî), la piciorul unui trunchi de copac, este trezită prin anumite tehnici yogice, ea se deplasează printr-un canal median (suşumna), străbate mai multe cakra şi se ridică până în creştetul capului (sahasrara), unde locuieşte Siva – şi se împreunează cu el. Unirea cuplului divin în interiorul propriului corp îl transformă pe yogin într-un fel de „androgin”. Dar trebuie să precizăm imediat că „androginizarea” este numai unul dintre aspectele unui proces total, procesul unirii contrariilor. Într-adevăr, textele tantrice vorbesc despre un mare număr de „perechi de contrarii” care trebuie unite. Trebuie unificate Soarele şi Luna, cele două filoane mistice, *ida* şi *pingala* (care de altfel simbolizează cei doi aştri), şi cele două sufluri

[198] M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l’extase*, Paris, 1951, pp. 233 şi urm.

[199] Cf., de exemplu, şamanismul la ngadju-daiaci; Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 317 şi urm.

[200] Cf. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalite et liberte*, Paris, 1954, pp. 211 şi urm. şi passim (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 182 şi urm. – n. t.).

prana şi apana; trebuie mai cu seamă unite prajnă, înţelepciunea, şi upaya, Mijlocul de a o atinge, sunya, vidul, şi karuna, compasiunea. Hevajra Tantra vorbeşte de asemenea despre starea de „doi-în-unu", când elementul feminin este transformat în principiu masculin (II, IV, 40-47; ed. Snellgrove, pp. 24 şi urm.). Această unire a contrariilor corespunde de altfel coexistenţei paradoxale a stărilor samsara şi nirvana. „Nu există nirvana în afara stării samsara", ar fi declarat Buddha (Hevajra Tantra, II, IV, 32).

Cele de mai sus vor să spună că este vorba despre o *coincidentia oppositorum* realizată la toate nivelurile Vieţii şi ale Conştiinţei. Datorită acestei conjuncţii a contrariilor, experienţa dualităţii este abolită, iar lumea fenomenală este depăşită. Yoginul se ridică la o stare noncondiţionată de libertate şi transcendenţă, desemnată prin termenul samarasa (identitate de plăcere), experienţă paradoxală a unei uniri perfecte. Unele şcoli tantrice afirmă că starea de samarasa poate fi atinsă mai ales prin maithuna (unire sexuală rituală) şi se caracterizează prin „oprirea" sau „blocarea" principalelor trei funcţii ale fiinţei umane: respiraţia, ejacularea şi gândirea.[201] Unirea contrariilor se traduce prin oprirea simultană a proceselor biosomatice şi a fluxului psihomental. Blocarea funcţiilor prin excelenţă fluide este semnul că a fost depăşită condiţia umană şi că s-a atins un plan transcendent.

Să remarcăm simbolismul hierocosmic folosit pentru exprimarea unirii contrariilor. Yoginul este asemuit în acelaşi timp cu un Cosmos şi cu un panteon; el încarnează în propriul corp atât pe Siva şi Sakti, cât şi numeroase alte zeităţi care se pot reduce de altfel la acest cuplu arhetipal. Cele două principale faze pe care le presupune sadhana yogico-tantrică sunt: 1° „cosmizarea" experienţei psihosomatice ; 2° abolirea acestui Cosmos, întoarcerea simbolică la situaţia iniţială, când Unitatea primordială nu fusese încă fragmentată prin actul Creaţiei. Altfel spus, eliberarea şi beatitudinea libertăţii absolute sunt asimilate plenitudinii care exista înainte de Crearea Lumii. Dintr-un anumit punct de vedere, starea paradoxală realizată prin tehnicile tantrice în timpul samarasei poate fi comparată cu „orgia" rituală şi cu întunericul precosmic: în fiecare din aceste două stări, „formele" sunt reintegrate, iar tensiunile şi contrariile abolite. Dar trebuie să precizăm că aceste similitudini sunt pur formale, că yoginul, ridicându-se deasupra lumii, nu regăseşte beatitudinea proprie unei existenţe fetale. Toate sistemele de simboluri ale unificării şi totalizării indică faptul că yoginul nu mai este condiţionat de ritmurile şi legile cosmice, că, pentru el, Universul a încetat să existe, că a reuşit să se situeze în momentul extratemporal în care acest Univers nu era creat încă.

A aboli Cosmosul este un fel de a spune că s-a realizat transcenderea oricărei situaţii condiţionate, că a fost atinsă nondualitatea şi libertatea. În Yoga clasică, „dobândirea, prin samadhi, a nondualităţii iniţiale aduce un element nou în raport cu situaţia primordială (cea care exista înainte de bipartiţia realului în obiect-subiect): cunoaşterea unităţii şi a beatitudinii. Există «întoarcere la origine», dar cu deosebirea că «eliberatul în viaţă» regăseşte situaţia de început îmbogăţită cu dimensiunea libertăţii şi a transconştiinţei. Cu alte cuvinte, el nu recuperează, în mod automat, o situaţie «dată», ci reintegrează plenitudinea originară după ce a instaurat un mod de a fi inedit şi paradoxal: conştiinţa libertăţii, care nu există nicăieri în Cosmos, nici la nivelurile Vieţii, nici la nivelurile «divinităţii mitologice» (devii), care nu există decât în Fiinţa supremă, Isvara".[202]

---

[201] Cf. *Le Yoga*, pp. 255 şi urm. (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 222 şi urm. – n. t.)

[202] *Le Yoga*, p. 111 (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, p. 92 – n. t.). Observaţii analoge pot fi făcute şi cu privire la tehnicile taoiste. Este adevărat că tao este totalitatea preformală din care porneşte manifestarea tripartită a universului (Cer, Pământ, lumea subterană); dar a obţine înţelepciunea tao înseamnă a realiza situaţia umană exemplară, aceea de intermediar între cele două regiuni cosmice extraterestre. Cf. Carl Hentze, *Bronzegerat, Kultbauten, Religion im altesten China der Shanzeit* (Anvers, 1951), pp. 192 şi urm., precum şi observaţiile noastre din revista *Critique*, nr. 83, aprilie 1954, pp. 323 şi urm.

Nu este lipsit de interes să constatam că starea paradoxală a unui jivan mukta, a celui care a realizat noncondiţionatul – oricare ar fi termenul prin care se exprimă această stare: samadhi, mukti, nirvana, samarasa etc. –, această stare imposibil de închipuit este sugerată prin imagini şi simboluri contradictorii. Pe de o parte, imagini ale spontaneităţii pure şi ale libertăţii (jivan mukta este un *kamacarin*, „cineva care se mişcă după voie”, de aceea se spune despre el că poate „zbura prin aer”)[203]; pe de altă parte, imagini ale nemişcării absolute, ale încetării definitive a oricărei mişcări, solidificarea oricărei mobilităţi.[204] Coexistenţa acestor imagini contradictorii se explică prin situaţia paradoxală a „eliberatului în viaţă”; căci el continuă să existe în Cosmos, deşi nu mai este condiţionat de legile cosmice; pe scurt, nu mai aparţine Cosmosului. Imaginile nemişcării şi ale totalizării exprimă transcenderea oricărei situaţii condiţionate: căci un sistem de condiţionare, un Cosmos se defineşte tocmai prin devenire, prin mişcarea continuă şi prin tensiunea dintre contrarii. A nu te mai mişca, a nu mai fi sfâşiat de tensiuni între contrarii înseamnă a nu mai exista în Cosmos. Dar, pe de altă parte, a nu mai fi condiţionat de perechile de contrarii înseamnă a te bucura de libertatea absolută, de absoluta spontaneitate – şi această libertate nu ar putea fi exprimată mai bine decât prin imagini ale mişcării, ale jocului, ale bilocaţiei sau ale zborului.

Pe scurt, avem de a face tot cu o situaţie transcendentală, care, fiind imposibil de conceput, este exprimată prin imagini contradictorii sau paradoxale. Acesta este motivul pentru care formula *coincidentia oppositorum* se aplică ori de câte ori trebuie să se exprime o situaţie inimaginabilă în Cosmosul nostru sau în Istoria noastră. Sindromul eshatologic prin excelenţă, semnul că Timpul şi Istoria au luat sfârşit – este mielul lângă leu şi copilul jucându-se cu o viperă. Conflictele, cu alte cuvinte contrariile, sunt abolite; Paradisul este redobândit. Această imagine eshatologică pune perfect în evidenţă faptul că identitatea contrariilor nu implică totdeauna „totalizarea” în sensul concret al termenului; ea poate însemna şi întoarcerea paradoxală a Lumii la starea paradiziacă. Faptul că mielul, leul, copilul şi vipera există arată că Lumea este prezentă, că există un Cosmos, şi nu Haosul. Dar faptul că mielul stă lângă leu, iar copilul adoarme lângă viperă implică de asemenea că nu este vorba despre lumea noastră, ci de Paradis. Într-un cuvânt, este vorba despre o Lume paradoxală, fiindcă este golită de tensiunile şi de conflictele care definesc orice Univers. De asemenea, anumite texte apocrife (Actele lui Petru, Actele lui Filip, Evanghelia lui Toma etc.) folosesc imagini paradoxale pentru a descrie împărăţia sau răsturnarea cosmică produsă de venirea Mântuitorului. „A face astfel încât ceea ce e în afară să fie la fel cu ceea ce e înăuntru”, „a face astfel încât ceea ce e sus să fie la fel cu ceea ce e jos”, „a face astfel încât cei dintâi să fie cei din urmă”, „a face ca dreapta să fie stânga” etc. (cf. Doresse, op. cit., vol. II, 158 şi urm., 207 şi urm.) sunt formule paradoxale prin care se semnifică totala inversare a valorilor şi a orientărilor produsă de Cristos. Este demn de luat în seamă faptul că aceste imagini sunt folosite în paralel cu acelea ale androginiei omului şi ale reîntoarcerii la starea copilăriei. Fiecare dintre aceste imagini subliniază că Universul „profan” a fost înlocuit în mod misterios printr-o Altă Lume, eliberată de legi şi de constrângeri, printr-o Lume de natură pur spirituală.

Semnificaţii ale identităţii contrariilor (coincidentia oppositorum)

Ce ne dezvăluie toate aceste mituri şi simboluri, toate aceste rituri şi tehnici mistice, aceste legende şi credinţe implicând mai mult sau mai puţin clar *coincidentia oppositorum*, unirea contrariilor, totalizarea fragmentelor? Mai întâi, o profundă insatisfacţie a omului faţă de situaţia sa actuală, de ceea ce numim condiţia umană. Omul se simte sfâşiat şi despărţit. Îi este greu să-şi dea permanent seama cu exactitate de natura acestei separări, căci uneori se simte despărţit de „ceva” puternic, total

[203] Vezi *Mythes, reves et mysteres*, pp. 146 şi urm.

[204] În alchimia occidentală imaginea cea mai folosită este aceea a „coagulării mercurului”.

diferit de el însuşi; iar alteori se simte despărţit de o „stare” imposibil de definit, atemporală, despre care nu-şi aminteşte nimic cu precizie, dar de care îşi aminteşte totuşi în adâncurile fiinţei sale: o stare primordială de care se bucura înainte de Timp, înainte de Istorie. Această despărţire s-a manifestat sub forma unei rupturi produse în el însuşi şi totodată în Lume. Era o „cădere”, nu neapărat în sensul iudeo-creştin al termenului, dar totuşi o cădere, pentru că se traducea printr-o catastrofă fatală geniului uman şi în acelaşi timp printr-o schimbare ontologică în structura Lumii. Dintr-un anume punct de vedere, se poate spune că o parte din credinţele ce implică *coincidentia oppositorum* trădează nostalgia unui Paradis pierdut, nostalgia unei stări paradoxale în care contrariile coexistă fără a se înfrunta şi unde pluralităţile configurează aspectele unei misterioase Unităţi.

La urma urmei, chiar dorinţa de a regăsi această Unitate pierdută l-a constrâns pe om să imagineze contrariile ca aspecte complementare ale unei realităţi unice. Tocmai pe baza unor astfel de experienţe existenţiale, declanşate de necesitatea de a transcende contrariile, s-au articulat primele speculaţii biologice şi filosofice. Înainte de a deveni concepte filosofice prin excelenţă, Unu, Unitatea, Totalitatea constituiau nostalgii care se dezvăluiau în mituri şi credinţe şi se împlineau în rituri şi tehnici mistice. La nivelul gândirii presistematice, misterul totalităţii reflectă strădania omului de a accede la o perspectivă în care contrariile se anulează, Spiritul Răului se dovedeşte stimulator al Binelui, Demonii apar ca aspect nocturn al Zeilor. Faptul că aceste teme şi motive arhaice trăiesc încă în folclor şi ies mereu la iveală în lumea onirică şi imaginară dovedeşte că misterul totalităţii face parte din drama umană. El revine sub aspecte multiple şi la toate nivelurile vieţii culturale – în teologia mistică şi în filosofie, ca şi în mitologiile şi în folclorurile universale; în visele şi fanteziile oamenilor moderni, ca şi în creaţiile artistice.[205]

Nu este o întâmplare că Goethe a căutat toată viaţa adevăratul loc al lui Mefistofel, perspectiva în care Demonul care nega Viaţa avea să se arate, paradoxal, drept cel mai preţios şi neobosit colaborator al ei. Nu este o întâmplare nici că Balzac, creatorul romanului realist modern, a reluat în cel mai frumos roman fantastic al său un mit care obseda omenirea de nenumărate milenii. Goethe şi Balzac credeau în unitatea literaturii europene şi considerau propriile lor opere ca aparţinând acestei literaturi. Ei ar fi fost şi mai mândri dacă ar fi bănuit că această literatură europeană merge până dincolo de Grecia şi de Mediterana, dincolo de Orientul Apropiat antic şi de Asia; că miturile reactualizate în Faust şi în Seraphita ne vin de foarte departe în spaţiu şi timp; că ele ne vin din preistorie.

1958

---

[205] Acestea fiind spuse, trebuie însă să precizăm că nu există o echivalenţă între formulele implicând *coincidentia oppositorum*. Am subliniat în mai multe rânduri: transcenderea contrariilor nu conduce totdeauna la acelaşi mod de a fi. Există, de pildă, o diferenţă enormă între androginizarea spirituală şi „confuzia sexelor” obţinută prin orgie; între întoarcerea la starea amorfă şi larvară şi reintegrarea spontaneităţii şi a libertăţii „paradiziace”. Toate riturile, miturile şi simbolurile pe care le-am menţionat au drept element comun faptul că urmăresc depăşirea unei situaţii particulare pentru a aboli un sistem dat de condiţionări şi a accede la un mod de a fi „total”. Dar, în funcţie de contextele culturale, această „totalitate” poate fi la fel de bine nediferenţierea primordială (de exemplu „orgia” sau „haosul”), ori situaţia unui jivan mukta, ori libertatea şi beatitudinea celui care a găsit împărăţia în propriul său suflet. Ne-ar trebui mult mai mult spaţiu decât am prevăzut pentru acest eseu spre a preciza, în cazul fiecărui exemplu discutat, la ce fel de „transcendenţă” conduce abolirea contrariilor. Pe de altă parte, nu e mai puţin adevărat că fiecare încercare de a transcende contrariile implică un anumit pericol. De aceea complexul *coincidentia oppositorum* trezeşte totdeauna sentimente ambivalenţe: pe de o parte, omul este obsedat de dorinţa de a scăpa din situaţia sa particulară şi de a reintegra o modalitate transpersonală; pe de altă parte, el este paralizat de teama de a-şi pierde „identitatea” şi de a se „uita” pe sine.

III

REÎNNOIRE COSMICĂ ŞI ESHATOLOGIE

Nudismul eshatologic

În anii 1944-1945, în insula Espirito Santo din arhipelagul Noilor Hebride a apărut un cult straniu. Un anume Tsek, fondatorul cultului, a trimis în sate următorul mesaj: bărbaţii şi femeile trebuie să-şi scoată şi să arunce pânza care le acoperă sexul, să renunţe la colierele de perle şi la celelalte podoabe. Şi adăuga: „Distrugeţi toate obiectele pe care le aveţi de la albi, precum şi toate uneltele servind la fabricarea rogojinilor şi a coşurilor. Ardeţi-vă casele şi construiţi, în fiecare sat, câte două dormitoare mari: unul pentru bărbaţi, celălalt pentru femei. Cuplurile nu mai trebuie să stea împreună noaptea. Ridicaţi şi o bucătărie mare, în care veţi pregăti mâncarea cât este ziuă afară; este strict interzis gătitul în timpul nopţii. Nu mai lucraţi pentru albi. Ucideţi toate animalele domestice: porcii, câinii, pisicile etc.” în plus, Tsek poruncea să se renunţe la numeroase tabuuri tradiţionale ; de exemplu, interdicţia căsătoriilor în cadrul aceluiaşi grup totemic, obligaţia de a-şi cumpăra soţia, izolarea tinerei mame după naştere. Şi obiceiurile funerare trebuiau schimbate: mortul nu mai trebuia îngropat în cabana lui, ci expus în junglă pe o platformă de lemn. Dar elementul cel mai senzaţional din mesajul lui Tsek era apropiata sosire a „Americii” pe insulă; toţi adepţii cultului vor primi enorme cantităţi de mărfuri; mai mult, ei nu vor muri niciodată, vor trăi veşnic.[206]

Aceste ultime trăsături au permis, probabil, recunoaşterea caracterului specific mişcărilor milenariste şi eshatologice oceaniene numite cultele cargourilor (cargo-cults), asupra cărora ne vom opri mai departe. Să precizăm acum că acel cult nudist din Espirito Santo a continuat să se răspândească timp de câţiva ani. În 1948, Graham Miller constată că, cu cât înaintează spre interiorul insulei, cu atât cultul e mai puternic. O treime din populaţie aderase la el. Membrii săi adoptaseră un limbaj comun, numit Maman, deşi satele aparţineau unor grupuri lingvistice diferite. O nouă unitate – de ordin religios – se constituise în afara structurilor tribale tradiţionale. Membrii sectei sunt convinşi că noua ordine este excelentă, pe când cea veche este rea. Creştinismul propovăduit de misionari este repudiat făţiş. Centrele noului cult se află în satele din adâncul insulei, acolo unde, după toate probabilităţile, niciun alb n-a pătruns vreodată.[207] Ca toate celelalte mişcări milenariste din Oceania, cultul are şi un caracter de protest împotriva albilor.

Cu toate acestea, succesul cultului nu este garantat. După ce entuziasmul din primele zile s-a domolit, o anumită rezistenţă începe, pare-se, să se manifeste. Utopia promisă nu s-a realizat; dimpotrivă, distrugerea masivă a bunurilor a sărăcit regiuni întregi. Mai mult, indigenii se plâng de nudism şi de promiscuitatea orgiastică. Fiindcă, potrivit unui informator al lui Graham Miller, adevăratul motiv al nudismului ar fi fost încurajarea orgiei. Însuşi întemeietorul cultului ar fi spus că, fiind o funcţie naturală, actul sexual trebuia săvârşit în public, la lumina zilei, aşa cum fac câinii şi păsările din ogradă. Toate femeile şi tinerele fete aparţineau în devălmăşie tuturor bărbaţilor.[208]

Pe bună dreptate indigenii, chiar unii adepţi ai cultului, fuseseră indignaţi de holocaustul bunurilor lor şi de promiscuitatea sexuală. Căci acest nudism eshatologic, ca şi distrugerea uneltelor şi a bunurilor, nu avea sens decât ca un comportament ritual, anunţând şi pregătind o nouă eră a prosperităţii, a libertăţii, a beatitudinii şi a vieţii veşnice. Cum această împărăţie întârzia să se materializeze, s-a întâmplat ce se

---

[206] Graham Miller, „Naked Cults in Central West Santos”, *The Journal of the Polynesian Society* (vol. 57, 1948, pp. 330-341, în special pp. 331-333).

[207] Op. cit., pp. 334 şi urm.

[208] J. Graham Miller, op. cit., pp. 340-341.

întâmplă totdeauna în istoria mişcărilor milenariste: după entuziasmul iniţial au urmat descurajarea şi oboseala.

Acest cult nudist eshatologic este interesant pentru cercetarea noastră în special prin elementele sale paradiziace. Căci ceea ce anunţă Tsek în mesajul său este, într-adevăr, iminenta restaurare a Raiului pe Pământ. Oamenii nu vor mai munci; ei nu vor mai avea nevoie nici de unelte, nici de animale domestice, nici de proprietate personală. O dată abolită vechea ordine, legile, regulile şi interdicţiile nu vor mai avea nicio raţiune de a mai exista. Interdicţiile şi obiceiurile sancţionate de tradiţie vor fi înlocuite prin libertatea absolută şi, în primul rând, prin libertatea sexuală, prin orgie. Căci, în orice societate umană, tocmai viaţa sexuală este supusă tabuurilor şi constrângerilor celor mai severe. A nu mai respecta legile, interdicţiile, obiceiurile înseamnă a regăsi libertatea şi beatitudinea primordiale, starea care a precedat condiţia umană actuală, pe scurt, starea paradiziacă. Adică, în termeni iudeo-creştini, situaţia lui Adam înaintea căderii în păcat. De aceea malamala, sau nudiştii din Espirito Santo, se străduiesc să imite comportamentul sexual al animalelor, adică să lase la o parte orice sentiment al ruşinii, căci se consideră fără păcat. Tot din aceeaşi cauză aşteaptă nemurirea şi totodată sosirea americanilor încărcaţi cu nenumărate daruri. E greu de spus dacă, în mintea întemeietorului cultului, nemurirea figurează printre darurile americanilor sau dacă ea este efectul spontan al venirii împărăţiei eshatologice. În orice caz, nemurirea şi abundenţa hranei constituie sindromul paradiziac prin excelenţă. Oamenii trăiesc veşnic şi în cea mai deplină bunăstare, din moment ce pot mânca fără să fie nevoiţi să muncească, iar dragostea este eliberată de interdicţiile tradiţionale.

Tocmai acest sindrom paradiziac face interesant nudismul eshatologic din Espirito Santo şi e suficient pentru a-l deosebi de alte cargo-cults melaneziene. Căci nudismul eshatologic este şi el o mişcare profetică şi milenaristă de tipul „cultului cargourilor". Dar, în acest caz, toate elementele paradiziace sunt prezente. Era abundenţei şi a libertăţii, anunţată de toate cultele bazate pe mărfuri, este anticipată şi nuanţată la nudiştii din Espirito Santo: este vorba de o întoarcere efectivă în Rai, căci credincioşii nu se vor bucura numai de darurile aduse de cargouri, ci şi de libertatea absolută şi de nemurire.

Venirea americanilor şi întoarcerea morţilor

În ceea ce îi priveşte pe americani, evident, ei sunt strămoşii, morţii care se întorc încărcaţi de daruri. Americanii au fost ultimii albi care au intrat în contact cu indigenii din insulele oceaniene, în special în timpul celui de al doilea război mondial. În gândirea mitică a indigenilor, ei au luat locul olandezilor, al germanilor, al francezilor ori al englezilor. Toţi sunt albi, adică, în ochii indigenilor, spirite ale morţilor, fantome, stafii. Într-adevăr, ei sosesc de foarte departe, din insulele de unde au venit, în timpurile mitice, Strămoşii melanezienilor – aceleaşi insule în care fiecare indigen se întoarce după moarte. Tocmai pentru că Strămoşii au sosit cu vaporul, morţii sunt puşi în mici bărci care îi vor conduce în ţara lor de origine.[209] Este vorba, bineînţeles, despre o ţară mitică, situată dincolo de Ocean. Chiar dacă melanezienii au păstrat amintirea migraţiilor ancestrale care i-au adus în insulele pe care locuiesc acum, această amintire s-a transformat repede în mit. Ţara Strămoşilor, de dincolo de Apele cel Mari, este o insulă fabuloasă, un fel de Paradis unde sufletele morţilor îşi aşteaptă întoarcerea triumfală în mijlocul celor vii. Într-adevăr, ele se vor întoarce într-o zi, dar de data asta

[209] Cu privire la vapoarele morţilor, cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, 1951, pp. 319 şi urm. V. Lanternari, „Origini storiche dei culţi profetici melanesiani", Studi e Materiali di Storia delle Religioni, XXVII, 1956, pp. 31-86, pp. 77 şi urm. Cu privire la raporturile între cultul morţilor şi cargo-cults, cf. A. Lommel, „Der Cargo-Cult in Melanesien. Ein Beitrag zum Problem der «Europaisierung» der Primitiven", Zeitschrift fur Ethnologie, vol. 78, 1953, pp. 17-53, şi V. Lanternari, op. cit., pp. 77 şi urm.

în corăbii somptuoase şi încărcate cu mărfuri, asemănătoare cargourilor uriaşe pe care albii le întâmpină zilnic în porturile lor.

Aceasta este concepţia religioasă din care au luat naştere cultele cargourilor. Toate sunt culte profetice şi milenariste.[210] Ele proclamă iminenţa unei ere fabuloase de abundenţă şi beatitudine. Indigenii vor redeveni stăpâni în insulele lor şi nu vor mai munci, căci morţii le vor aduce cantităţi fantastice de provizii. De aceea majoritatea acestor mişcări cer, pe de o parte, distrugerea bunurilor, începând cu obiectele cumpărate de la albi, pe de altă parte, construirea unor vaste magazine în care vor fi depozitate proviziile aduse de morţi. Vom discuta mai departe despre câteva tipuri de cargo-cults. Dar trebuie să explicăm mai întâi cum a putut da naştere unor astfel de micro-religii profetice şi milenariste apariţia cargourilor de-a lungul coastelor melaneziene. Aşa cum am văzut, ideea de bază este mitul întoarcerii triumfale a morţilor încărcaţi cu daruri. Or, pentru indigeni, sosirea vapoarelor cu mărfuri în porturile albilor este un fapt care ţine de miracol. Ei au observat că albii primesc provizii şi nenumărate obiecte manufacturate pe care nu le-au fabricat ei înşişi. Indigenii nu au văzut decât produsele, ei nu cunoşteau lungul proces de fabricaţie care se desfăşura departe de insulele lor.[211] De unde concluzia – perfect logică, în perspectiva lor – că aceste mărfuri sunt fabricate fie prin magie, fie de către morţi.[212] În cazul celei de a doua ipoteze, ei erau stăpânii de drept ai mărfurilor, căci morţii lucraseră pentru ei, şi nu pentru albi. Foarte des indigenii credeau cu tărie că vapoarele cu mărfuri, trimise de morţii lor, fuseseră confiscate de albi – şi această nedreptate sporea tensiunea care exista deja între negri şi albi. Pe de altă parte, dacă mărfurile erau rezultatul magiei, ele le aparţineau tot lor, căci tot morţii sau zeii lor le produseseră.

Sincretismul păgâno-creştin

Toate aceste elemente care s-au adăugat, în timp, unele altora au ajuns să creeze o stare de frustrare şi de suspiciune reciprocă. Pe de o parte, cel puţin la început, albii erau priviţi ca nişte Strămoşi care veneau să le aducă daruri, într-adevăr, ei aveau pielea albă ca spiritele morţilor şi soseau în vapoare. Pe de altă parte, o dată instalaţi în insule, albii se purtau ca nişte stăpâni, îi dispreţuiau pe indigeni, îi obligau să facă muncile cele mai grele şi încercau să-i convertească la creştinism. Ambivalenţa sentimentelor faţă de albi explică mişcările antioccidentale de eliberare naţională ca şi invidia, pizma şi imitarea mecanică a valorilor occidentale. În aproape toate cargo-cults, creştinismul este respins în mod mai mult sau mai puţin categoric. Şi totuşi, nu o

---

[210] Literatura consacrată cultelor profetice şi milenariste melaneziene este deja considerabilă. Bibliografia mergând până în 1951 a fost întocmită de Ida Leeson, *Bibliography of Cargo Culls and other Nativistic Movements in the South Pacific, South Pacific Commission*, Paper nr. 30, septembrie 1952. Cele mai importante lucrări apărute din 1951 încoace sunt menţionate în Lanternari, op. cit., p. 39, n. 2 şi passim. Se vor adăuga *Archives de Sociologie des Religions*, vol. IV (Paris, iulie-decembrie 1957) şi V (ianuarie-iulie 1958), consacrate problemei mesianismelor şi a milenarismelor (cf. În special Jean Guiart, *Institutions religieuses traditionnelles et Messianismes modernes a Fiji*, vol. IV, pp. 3-30; Jean Guiart şi Peter Worsley, *La ripartition des mouvements millinaristes en Melanisie*, vol. V, pp. 38-46, cu hartă); Peter Worsley, *The Trumpet shall sound. A Study of „Cargo" Cults in Melanesia*, Londra, 1957; A. Buehler, „Kulturkontakt und Kulturzerfall", Acta Tropica, XTV, 1957, pp. 1-35. Referitor la problema mesianismului în culturile primitive, cf. R. Lowie, „Le messianisme primitif", Diogine, nr. 19, 1957, pp. l-15. Guglielmo Guariglia, *Profetismus und Heilserwartungsbewegungen als volkerkundlicher und religionsgeschichtliches Problem* (Viena, 1959); W. Koppers, „Prophetismus und Messianismus als volkerkundliches und universalgeschichtliches Problem", Saeculum, X, 1959, pp. 38-47.

[211] A. Lommel, op. cit., p. 58, a pus foarte bine în lumină acest fapt. Cf. şi V. Lanternari, p. 84; Peter Worsley, *The Trumpet shall sound*, p. 44.

[212] Cf. Peter Worsley, *The Trumpet shall sound*, p. 97.

dată mitul milenarist melanezian integrează eshatologia creştină. Astfel, Upikno, un pustnic indigen retras în jungla din Peninsula Huon, a luat numele de Lazăr în urma unei porunci a lui Dumnezeu. Una din mişcările milenariste din Rai Coast (1936) anunţa a doua venire a lui Cristos. Mambu, un indigen catolic din Districtul Madang, a creat o mişcare sincretistă păgâno-creştină îndreptată împotriva albilor şi a misionarilor.[213] Un alt cult melanezian, cunoscut sub numele de „cultul Assisi”, anunţa venirea lui Cristos pe un vapor cu mărfuri; în urma acestui eveniment, indigenii urmau să-şi schimbe culoarea pielii: ei aveau să devină albi şi să fie stăpânii albilor, deveniţi acuma negri. La Kaimku, Filo, o fată de şaptesprezece ani, a întemeiat un nou cult profetic şi sincretist. Unul dintre unchii ei a luat numele de „Dumnezeu”, celălalt numele de „Isus”. Aderenţii cântau şi dansau zi şi noapte în jurul altarelor, recitând rugăciuni catolice şi indigene. Filo prezisese că Dumnezeu le va trimite mărfuri, dar şi arme pentru a-i izgoni pe europeni: în primul rând vor fi atacate misiunile, pentru că ele propovăduiesc o falsă religie; apoi va veni rândul poliţiei.[214]

Sanop, unul dintre şefii unui cult milenarist de la Buka, îi acuza pe europeni că au ţinut secretă o parte a ritualului şi a dogmei creştine.[215] Potrivit adepţilor unui cult din Noua Guinee olandeză, europenii rupseseră prima pagină din Biblie şi ascunseseră faptul că Isus era papuaş; prin acest şiretlic, îşi rezervaseră, în creştinism, locul privilegiat care revenea de drept papuaşilor. Ca să îndrepte această nedreptate, credincioşii îşi rebotezau satele cu nume ca Galileea, Ierichon etc, iar unul dintre şefii lor, care de altfel se numea Moise, se retrăsese spre a medita pe un munte rebotezat Muntele Cârmei.[216] În 1939, o bătrână leproasă, care a anunţat sosirea unor vapoare cu mărfuri, a rebotezat insulele Schouten cu numele de Iudeea şi Gadar, satul său a devenit Bethleem, iar un mic râu – Iordan.[217]

Dar sunt fapte şi mai surprinzătoare: în numeroase cazuri, mişcările milenariste au respins şi formele tradiţionale ale religiei melaneziene. Măştile societăţilor secrete erau distruse, iar participarea femeilor la ceremoniile ezoterice era admisă. Religia tradiţională a fost uneori abandonată în ansamblul ei. Nu că indigenii ar fi devenit, de la o zi la alta, areligioşi şi ar fi renunţat, dintr-o unică pornire, şi la creştinism şi la religia lor strămoşească. Dimpotrivă, revirimentul trăda resurgenţa unei vieţi religioase mai autentice şi infinit mai creatoare, tocmai fiindcă îşi trăgea seva dintr-o experienţă profetică milenaristă. Lumea era în aşteptarea împărăţiei lui Dumnezeu – şi toate formele religioase ale trecutului trebuiau să dispară. Se aştepta o viaţă nouă, radical regenerată, o existenţă mult mai de preţ, întrucât se anunţa aducătoare de beatitudine şi fără de sfârşit. Am constatat acelaşi fenomen în cadrul cultului nudist din Espirito Santo: erau respinse creştinismul, valorile etice şi economice ale albilor şi obiceiurile şi interdicţiile tribale tradiţionale. Credincioşii se pregăteau pentru reîntoarcerea în Rai.

Desigur, toate mişcările milenariste din Oceania au apărut ca urmare a unor situaţii istorice precise şi ele exprimă o dorinţă de independenţă economică şi politică. Numeroase lucrări au explicat şi subliniat contextul sociopolitic al acestor cargo-cults.[218] Dar interpretarea istorico-religioasă a micro-religiilor milenariste se află abia la

---

[213] Peter Worsley, op. cit., pp. 103 şi urm.

[214] Ibid., pp. 111 şi urm.

[215] Ibid.,p. 119.

[216] Ibid., p. 137.

[217] P. Worsley, op. cit., p. 138. Cf. alte exemple de sincretism păgâno-creştin, ibid., pp. 209 şi urm., 245 şi urm. etc. Să adăugăm că majoritatea mişcărilor profetice şi mesianice s-au dezvoltat în rândul populaţiilor primitive ca urmare a contactelor cu creştinismul şi cultura occidentală; cf. studiile lui G. Guariglia şi W. Koppers, citate mai sus, n. 5.

[218] Lucrărilor citate în nota 6 li se pot adăuga: J. Poirier, „Les mouvements de liberation mythique aux Nouvelles-Hebrides”, Journal de la Societe des Oceanistes, vol. V, 1949, pp. 97-103; Tibor Bodrogi, „Colonization and Religious Movements in Melanesia”, Acta Etnografica Academiae Hungaricae, vol. II, Budapesta, 1955, pp. 259-292; Jean Guiart, Espirito Santo, Paris, 1958.

început. Aceste fenomene profetice nu pot fi însă pe deplin înţelese decât în perspectiva istoriei religiilor. Este imposibil să pătrundem semnificaţia diverselor cargo-cults şi să apreciem corect succesul lor extraordinar fără să ţinem seama de o temă mitico-rituală care joacă un rol fundamental în religiile melaneziene: reîntoarcerea anuală a morţilor şi reînnoirea cosmică pe care aceasta o implică.[219] Cosmosul trebuie regenerat anual, iar la ceremoniile de Anul Nou – prin care se realizează regenerarea – morţii sunt prezenţi. Dar acest complex mitico-ritual este prelungit şi completat în mitul Anului cel Mare, adică anul reînnoirii radicale a Cosmosului, prin distrugerea tuturor formelor existente, prin întoarcerea la Haos urmată de o nouă Creaţie.

Distrugerea Lumii şi instaurarea Vârstei de Aur

Tema distrugerii şi a recreării periodice a Cosmosului este un motiv religios extrem de răspândit şi ne vom opri pe larg asupra ei ceva mai departe. Pentru moment, să încercăm să descriem sindromul Anului cel Mare, aşa cum este el înfăţişat în câteva culte profetice melaneziene. Ca să dăm un exemplu, profetul Tokeriu din Milne Bay (Noua Guinee) a anunţat, în 1893, un adevărat An Nou şi o adevărată sărbătoare a morţilor, care vor instaura noua eră a abundenţei. Dar, mai întâi, un cataclism înfricoşător – erupţii vulcanice, cutremure de pământ, inundaţii – va distruge pe toţi necredincioşii, a se înţelege toţi aceia care nu aderaseră la cultul lui. După această catastrofă de proporţii cosmice – în care se recunoaşte imaginea exemplară a sfârşitului Lumii –, vânturile, schimbându-şi brusc direcţia, vor aduce timpul frumos. Grădinile vor fi pline de rizomi de ignam şi de tuberculi de taro, copacii se vor rupe sub povara fructelor, şi pe un vapor morţii vor veni să-i viziteze pe cei vii: sosirea lor va marca începutul erei abundenţei şi a beatitudinii. Adepţii cultului trebuiau să se abţină de la folosirea obiectelor de origine europeană.[220]

În 1929-1930, mitul Vârstei de Aur s-a răspândit printre indigenii baining din New Britain. Un cutremur de pământ urma să-i nimicească pe toţi europenii şi pe toţi indigenii sceptici: munţii se vor prăbuşi în văi, în locul lor rămânând o câmpie întinsă, acoperită de grădini şi de livezi, care nu vor cere niciun efort de îngrijire; morţii vor învia, inclusiv porcii şi câinii.[221] Profetul Ronovuro, din Espirito Santo, a anunţat în 1923 un potop urmat de reîntoarcerea morţilor în cargoboturi încărcate cu orez şi cu alte provizii.[222] Se întâmplă ca, după trecerea anilor, să se considere că profeţiile s-au împlinit întocmai. Mişcarea cunoscută sub numele de „Vailala madness” – care a apărut în 1919 şi a intrat în declin spre 1923, dispărând complet în 1931 – a început să se bucure printre indigeni, către 1934, de reputaţia că şi-a împlinit întru totul profeţiile. Într-adevăr, la data aceea băştinaşii pretindeau că-şi amintesc foarte bine cum se cutremurase pământul şi se clătinaseră copacii, pentru ca apoi plantele să înflorească de la o zi la alta. Îşi aminteau de asemenea că morţii veneau şi plecau iar în timpul nopţii. A doua zi, pe plajă se puteau vedea urmele pantofilor lor europeni şi chiar urmele bicicletelor lor.[223] Profeţiile se realizează invers, adică în trecut, dar sfârşesc totuşi prin a se realiza.

În valea Markham (districtul Morobe) din Noua Guinee, un indigen pe nume Marafi a declarat în 1933 că fusese vizitat de Satana care îl dusese apoi cu el în măruntaiele Pământului ca să se poată întâlni cu spiritele morţilor ce sălăşluiesc acolo. Acestea i-au spus că ar fi dorit mult să se reîntoarcă pe Pământ, dar că Satana îi împiedica. Şi

[219] Este meritul lui V. Lanternari de a fi degajat acest scenariu mitico-ritual existentul cargo-cults melaneziene; cf. op. cit., pp. 45 şi urm., 55 şi urm. şi passim. Vezi şi G. Guariglia, op. cit.

[220] Cf. Charles W. Abel, Savage Life in New Guinea, Londra, 1902, pp. 104-128, lucrare rezumată de Lanternari, op. cit., p. 45, şi P. Worsley, op. cit., pp. 51 şi urm.

[221] P. Worsley, op. cit., p. 90.

[222] V. Lanternari, „Origini storiche dei culţi profetici melanesiani”, p. 47.

[223] F.E. Williams, „The Vailala madness in retrospect”, în Essays presented to C.G. Seligmann, Londra, 1934, pp. 369-379, pp. 373 şi urm.; P. Worsley, pp. 90 şi urm. Cf. şi Lanternari, p. 46.

adăugau că, dacă Marafi reuşea să-i convingă pe săteni că Satana era Fiinţa Supremă, ele ar putea reveni pe Pământ. Este remarcabil faptul că Marafi a tras concluzia logică a revoltei împotriva uzurpării religioase şi politice de care se făceau răspunzători albii: adevăratul dumnezeu al noii religii profetice nu putea fi decât anti-Dumnezeul albilor, Satana. Este, desigur, vorba despre o expresie figurată a antagonismului albi-negri, dar nu lipseşte nici condamnarea situaţiei istorice şi religioase actuale, dat fiind că creştinismul albilor nu corespunde spiritului Evangheliei.

Există însă un fapt şi mai semnificativ: vestea că întoarcerea morţilor va fi precedată de un cataclism cosmic: un cutremur de pământ va răsturna totul, apoi o ploaie de flăcări de kerosen va arde casele, grădinile şi toate fiinţele vii. De aceea Marafi îi sfătuia pe săteni să construiască o casă suficient de mare pentru a adăposti comunităţi întregi la cel dintâi semn al cataclismului, adică atunci când pământul va începe să se cutremure. În ziua următoare, îi vor vedea pe morţi, care vor fi sosit deja, încărcaţi de daruri: conserve de carne, tutun, orez, îmbrăcăminte, lămpi şi puşti. De acum înainte poporul nu va mai fi obligat să-şi lucreze grădinile.[224]

Prevestirea cutremurelor de pământ şi a tenebrelor care precedă sosirea morţilor este o temă destul de răspândită în cargo-cults melaneziene.[225] Un mit celebru din Indiile olandeze anunţă că întoarcerea eroului Mansren va marca începutul Vârstei de Aur: în locul unde trăieşte acum (Indonezia; după unele variante, Singapore sau Olanda), Mansren va planta un copac al cărui vârf va atinge cerul (să reţinem imaginea „axei lumii” /*axis mundi*); apoi copacul se va înclina până în insula Miok Wundi, locul de naştere al lui Mansren, iar pe trunchiul său va alerga un copil miraculos, Konor. Sosirea acestui *puer aeternus* va marca începutul Vârstei de Aur: bătrânii vor redeveni tineri, bolnavii se vor vindeca, iar morţii se vor întoarce pe pământ. Va fi belşug de hrană, de femei, de podoabe şi de arme. Nimeni nu va mai fi obligat să muncească, nici să plătească impozite.[226]

În versiunile recente ale mitului, sosirea lui Mansren şi a acelui *puer aeternus* va schimba radical nu numai situaţia socială, sau chiar modalitatea de existenţă a omului, dar şi structura propriu-zisă a Cosmosului. Yam-ii, cartofii şi celelalte feluri de tuberculi vor creşte în copaci, în vreme ce nucile de cocos şi alte fructe vor creşte ca nişte tuberculi. Animalele marine vor deveni terestre şi viceversa. Toate acestea nu sunt decât expresiile figurate ale unei răsturnări absolute a formelor şi a legilor lumii actuale: ceea ce acum se găseşte sus va fi jos şi aşa mai departe. Cosmosul întreg va fi reînnoit: Cerul şi Pământul vor fi distruse şi un nou Cer şi un nou Pământ vor fi create în locul lor.[227]

Celebrul John Frum a prevestit că Tana, una dintre Noile Hebride, va deveni netedă ca o câmpie în urma unui cataclism: munţii vulcanici urmau să se surpe şi să umple văile, astfel încât în locul lor să apară o câmpie fertilă. (Surparea munţilor şi nivelarea Pământului constituie o temă apocaliptică deosebit de frecventă în India şi în Orientul Apropiat.) Apoi bătrânii vor deveni tineri, nu vor mai fi boli, nimeni nu va mai lucra în grădini, albii vor pleca şi John Frum va întemeia şcoli pentru a le înlocui pe acelea ale misionarilor.[228]

Într-o regiune sălbatică din Noua Guinee, descoperită acum douăzeci de ani, mitul milenarist a luat forme şi mai tulburătoare. Va exista o Noapte Mare, după care Isus va

---

[224] P. Worsley, p. 102.

[225] Vezi câteva exemple în Worsley, pp. 116, 184, 199, 214 etc.

[226] Cu privire la mitul lui Mansren, cf. F.C. Kamma, „Messianic Movements in Western New Guinea”, International Review of Missions, vol. 41, 1952, pp. 148-160; P. Worsley, op. cit., pp. 126 şi urm.

[227] Despre aceste forme recente ale mitului lui Mansren, cf. P. Worsley, pp. 136-137.

[228] Referitor la mişcarea lui John Frum, vezi Jean Guiart, „John Frum Movement in Tanna”, Oceania, XXII, 1951, pp. 165-177; V. Lanternari, p. 44; P. Worsley, pp. 152 şi urm.

veni cu Strămoşii şi cu mărfurile. Spre a fi informaţi de sosirea lor, indigenii înfigeau în pământ tulpini de bambus închipuindu-şi că ridică antene telegrafice. Mai puneau şi stâlpi de lemn cu crestături ca să-i permită lui Isus să coboare pe Pământ şi ca ei la rândul lor să poată urca la Cer. (Regăsim tema lui *axis mundi*.) Mormintele erau curăţate cu grijă, se distrugeau bunurile şi armele. Se anunţase de asemenea că pielea neagră va deveni albă, şi că toate bunurile albilor vor fi date negrilor. Ca urmare a luptelor aeriene dintre japonezi şi aliaţi, băştinaşii au crezut că un număr de Strămoşi vor sosi cu aeroplanele. Primii aviatori care au aterizat în aceste locuri au fost primiţi cu mare pompă, fiind consideraţi avangarda Strămoşilor.[229]

Aşteptarea morţilor şi inactivitatea rituală

În toate cultele melaneziene ale cargourilor, aşteptarea catastrofei care va preceda Vârsta de Aur este marcată printr-o serie de acţiuni care exprimă totala detaşare de valorile şi de comportamentele obişnuite. Are loc un adevărat măcel al porcilor şi al vacilor; oamenii îşi cheltuiesc toate economiile ca să termine cu banii europeni, pe care uneori îi aruncă chiar în mare[230]; se construiesc antrepozite pentru înmagazinarea proviziilor; cimitirele sunt curăţate şi împodobite cu flori, şi se fac noi alei[231]; nimeni nu mai lucrează, pentru a aştepta morţii în jurul meselor de banchet.[232] În cadrul mişcării lui John Frum, cu prilejul sărbătorilor colective sunt admise unele derogări; vinerea, zi în care va începe Vârsta de Aur, este ziua sfântă şi oamenii petrec sâmbăta dansând şi bând kava. Băieţii şi fetele locuiesc în comun într-o casă; ziua se scaldă împreună, iar noaptea dansează.[233]

Dacă lăsăm la o parte elementele sincretiste şi creştine, toate aceste micro-religii melaneziene implică acelaşi mit central: sosirea morţilor este considerată ca semnal al reînnoirii cosmice. Ştim însă că aceasta este o idee religioasă fundamentală a melanezienilor. Cargo-cults n-au făcut decât să reia, să amplifice, să revalorizeze şi să dea o intensitate profetică şi milenaristă sporită următoarei teme religioase tradiţionale: Cosmosul se reînnoieşte periodic, mai exact, el este recreat simbolic în fiecare an. Ziua de Anul Nou este o replică a cosmogoniei: o nouă Lume s-a născut, o lume proaspătă, pură, bogată, cu toate virtualităţile ei neatinse de uzura timpului; altfel spus, Lumea aşa cum era ea în prima zi a Creaţiei. Această idee, de altfel extrem de răspândită, trădează dorinţa omului religios de a se elibera de povara trecutului său, de a scăpa acţiunii distructive a Timpului şi de a-şi reîncepe existenţa ab ovo.[234]

În Melanezia, marea sărbătoare agrară a Anului Nou comportă următoarele elemente: venirea morţilor, interdicţia de a munci, ofrandele prezentate pe platforme pentru morţi sau banchetul oferit spiritelor, în sfârşit o sărbătoare colectivă de tip orgiastic.[235] Este uşor să recunoaştem în acest scenariu al marii sărbători agrare a Anului Nou elementele cele mai caracteristice ale diverselor cargo-cults: aşteptarea morţilor, uriaşul holocaust al animalelor domestice şi ofrandele pentru spirite, petrecerile orgiastice, refuzul de a munci. Europenii au fost mai cu seamă impresionaţi

---

[229] R.M. Berndt, „A Cargo Movement in the East Central Highlands of New Guinea”, Oceania, XXIII, 1952-1953, pp. 40-65, 137-158, pp. 53 şi urm., 60 şi urm.; rezumat în Worsley, pp. 199 şi urm.

[230] Mişcarea John Frum, Worsley, p. 154; cult profetic de pe insula Rambutjon, ibid., p. 188 etc.

[231] Cf. P. Worsley, op. cit., p. 118.

[232] Vezi, între altele, Worsley, op. cit., pp. 84 şi urm.

[233] Cf. Jean Guiart, John Frum Movement, pp. 167 şi urm.; P. Worsley, pp. 155 şi urm.

[234] În legătură cu toate acestea, vezi *Le Mythe de L'Eternel Retour*, Paris, 1949.

[235] Cf. V. Lanternari, „Origini storiche dei culti profetici melanesiani”, p. 46; ld., „L'annua festa «Milamala» dei Trobriandesi: interpretazione psicologica e funzionale”, Rivista di Antropologia, XLII, 1955, pp. 3-24, din extras. Aceste pagini erau deja scrise când a apărut cartea aceluiaşi autor: La Grande Festa. Swria dei Capodanno nelle civilta primitive. Milano, 1959.

de distrugerile masive de bunuri şi de inactivitatea totală. Ca să dăm doar un singur exemplu, iată cum descrie un Acting Resident Magistrate vizita sa într-una din regiunile din Papua infestată de aşa-numita „nebunie" Vailala. „Stăteau jos nemişcaţi, şi nu a fost rostit niciun cuvânt în timpul celor câtorva minute cât am rămas acolo privindu-i. Era de ajuns să-i vezi purtându-se într-un fel atât de prostesc ca să te simţi cuprins de furie: un grup întreg de băştinaşi puternici şi bine făcuţi, purtând haine noi şi curate, aşezaţi într-o tăcere absolută, asemeni unor pietre sau trunchiuri de copaci, în plină după-amiază, în loc să muncească sau să se ocupe de ceva, ca nişte fiinţe raţionale. Ai fi zis că sunt nişte indivizi tocmai buni de dus la un azil de nebuni."[236]

Unui occidental îi era greu să înţeleagă această imobilitate rituală: nu mai era lene, ci nebunie curată. Şi totuşi, aceşti băştinaşi celebrau un rit: ei aşteptau morţii şi din această cauză se aflau sub interdicţia de a munci. Dar, de data asta, nu era vorba de întoarcerea morţilor cu ocazia Anului Nou, a renaşterii anuale a Lumii: ei aşteptau ceea ce s-ar putea numi inaugurarea unei noi ere cosmice, începutul unui An Mare. Morţii se vor întoarce definitiv şi nu-i vor mai părăsi niciodată pe cei vii. Abolirea morţii, a bătrâneţii şi a bolii va face să dispară orice diferenţă între morţi şi vii.

Această Lume cu totul nouă înseamnă practic instaurarea Raiului pe Pământ. Şi, aşa cum am văzut, tocmai din acest motiv, momentul va fi precedat de cataclisme teribile: cutremure, potopuri, beznă adâncă, ploi de foc etc. De data asta, este vorba de nimicirea vechii lumi, spre a se permite o nouă cosmogonie şi instaurarea unui nou mod de existenţă: existenţa paradiziacă.

Numărul mare de cargo-cults care au asimilat idei milenariste creştine se explică tocmai prin faptul că indigenii au regăsit în creştinism vechiul lor mit eshatologic tradiţional. Ideea învierii morţilor proclamată de creştinism le era familiară. Dacă indigenii erau decepţionaţi de misionari şi dacă majoritatea cultelor cargourilor au sfârşit prin a deveni anticreştine, cauza nu se află în creştinismul propriu-zis, ci în faptul că misionarii şi convertiţii nu li se păreau a se purta ca nişte adevăraţi creştini. Numeroase şi tragice au fost decepţiile băştinaşilor în întâlnirea lor cu creştinismul oficial. Căci ceea ce îi atrăgea cel mai mult în creştinism era ideea schimbării radicale a Lumii, vestea venirii iminente a lui Cristos şi a învierii morţilor; tocmai aspectele profetice şi eshatologice ale religiei creştine trezeau în ei ecoul cel mai profund. Exact acestea erau însă aspectele creştinismului pe care misionarii şi convertiţii păreau că le ignoră sau le dispreţuiesc. Mişcările milenariste au devenit profund anticreştine când şefii lor au înţeles că misionarii, inspiratorii lor indirecţi, nu credeau în realitatea vapoarelor morţilor care aduceau daruri; într-un cuvânt, adică, nu credeau în iminenţa împărăţiei cereşti, în învierea morţilor şi în instaurarea Raiului pe Pământ.

Unul dintre episoadele cele mai semnificative ale conflictului dintre ideologia milenaristă a cultelor cargourilor şi creştinismul oficial este nefericita întâmplare a faimosului Yali, figură de prim-plan a mişcărilor profetice din cadrul religiei Madang. Aş vrea să termin această trecere în revistă a cultelor milenariste melaneziene prin povestea lui. Yali se lăsase antrenat de entuziasmul mulţimii într-o mişcare milenaristă care comporta numeroase elemente eshatologice creştine. Dar, în 1947, a fost convocat la Port Moresby, capitala insulelor Papua-Noua Guinee, pentru a discuta cu unii funcţionari superiori alarmaţi de activitatea lui. În timp ce se afla la Port Moresby, a aflat că creştinii europeni nu credeau în realitatea cargobotului miraculos. Un indigen i-a arătat o carte despre evoluţie, spunându-i că în realitate creştinii europeni credeau în această teorie. Informaţia l-a tulburat profund pe Yali; el a descoperit că europenii socoteau că se trag din animale, altfel spus, împărtăşeau vechea credinţă totemică a propriului său trib. Yali s-a simţit înşelat, a devenit profund anticreştin şi s-a reîntors la religia strămoşilor săi.[237] Prefera să ştie că se trage dintr-un animal totemic familiar,

---

[236] Papua, Annual Report, 1919-1920, Apendicele V, text reprodus de Worsley, p. 84.

[237] P. Lawrence, „The Madang District Cargo Cult", South Pacific, Vin, 1955, pp. 6-13; P. Worsley, op. cit., pp. 216 şi urm.

mai curând decât dintr-o obscură maimuţă care ar fi trăit foarte departe de insula lui, într-o neverosimilă epocă geologică…

Anul Nou şi restaurarea Lumii la californieni

Triburile despre care vom vorbi acum nu cultivă tuberculi, nici nu cresc porci, ca melanezienii. Ele nu locuiesc în regiunile tropicale, ci trăiesc pe un teritoriu care se întinde între coasta nord-vestică a Californiei şi fluviile Klamath, Salmon şi Trinity. Este vorba în special de diferitele ramuri ale triburilor karok, hupa şi yurok, care nu se ocupă cu agricultura, ci cu pescuitul somonului. În plus, tribul hupa culege ghinde din care se scoate o făină utilizată la pregătirea unui gen de terci.

Pentru aceste triburi, principala ceremonie religioasă este „restaurarea Lumii”, „repararea” (repair) sau „fixarea” (fixing) Lumii. În engleză această sărbătoare se numeşte New Years, pentru că, cel puţin la origine, avea loc cu ocazia Anului Nou indigen.[238] Este o ceremonie anuală al cărei scop e restabilirea sau consolidarea Pământului pentru anul care urmează sau pentru un interval de doi ani. Unele ritualuri sunt numite de băştinaşi „a pune stâlpi sub Lume”. Faptul că ceremonia este organizată astfel încât să înceapă o dată cu dispariţia lunii şi să ajungă la apogeu când este lună nouă indică de asemenea simbolismul reînnoirii.[239] Dar noţiunile de reînnoire, restaurare, reparare, stabilizare etc. reprezintă, în conştiinţa religioasă a californienilor, repetarea rituală a Creării Lumii. Într-adevăr, preotul este obligat să respecte cu sfinţenie gesturile şi cuvintele „Nemuritorilor”, adică ale spiritelor care locuiau pe Pământ înaintea oamenilor şi care l-au părăsit ori s-au transformat în pietre când triburile californiene le-au ocupat teritoriile. Or, aşa cum vom vedea curând, în realitate „Nemuritorii” au „creat” Lumea în care californienii aveau să se instaleze, stabilind, în plus, principalele reguli de convieţuire, întemeind instituţiile civile şi religioase.

Ceremonialul cuprinde două părţi: una ezoterică, realizată de preot, în singurătate şi în cea mai mare taină, şi cealaltă publică. Aceasta din urmă constă în dansuri şi întreceri de tir cu arcul rezervate tinerilor. Ceremoniile publice sunt şi ele pătrunse de un simbolism religios destul de bogat. Dar aici putem face abstracţie de ele. Esenţialul ritului ezoteric constă într-o povestire ori într-un dialog conţinând cuvintele Spiritelor Nemuritoare. Recitarea e însoţită de gesturi simbolizând activitatea Nemuritorilor în Timpurile mitice. Ansamblul ritualurilor constituie un scenariu de structură cosmogonică. Se reconstruieşte parţial sau se repară casa ceremonială în care au loc dansurile, iar aceste lucrări simbolizează consolidarea Lumii. La unele triburi yurok, consolidarea Lumii se obţine prin reconstrucţia rituală a colibei cu aburi.[240] Casa cultuală constituie, aşa cum desigur se ştie, o *imago mundi*. Pentru triburi amerindiene foarte depărtate unele de altele cum sunt kwakiutl şi winebago, casa cultuală reprezintă Universul şi se numeşte „Lumea Noastră”.[241]

Un al doilea ritual constă în aprinderea focului nou, ale cărui flăcări şi al cărui fum sunt tabu pentru public. Cum se ştie, în multe părţi ale lumii în ajunul Anului Nou se sting toate focurile, care vor fi aprinse din nou, conform unui ritual, în prima zi a noului An. Simbolismul cosmogonic poate fi uşor identificat: nopţile fără foc sunt asimilate

---

[238] În legătură cu tot ceea ce urmează, cf. A.L. Kroeber şi E.W. Gifford, „World Renewal, a Cult System of Native Northwest California”, Anthropological Records, XIII, nr. 1, University of California, Berkeley, 1949.

[239] Gifford, în Kroeber şi Gifford, p. 106.

[240] Kroeber, op. cit., p. 5. Pentru a evita ca prezentul studiu să devină stufos, nu ne vom opri asupra credinţelor paralele atestate la alte triburi amerindiene. În ceea ce priveşte simbolismul reparării colibelor rituale la indienii cheyenne, cf. Werner Mueller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin, 1956, pp. 306 şi urm.

[241] Cf. Werner Mueller, *Die blaue Hune, Wiesbaden*, 1954, pp. 60 şi urm.; Id., *Wehbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, pp. 17 şi urm.

nopţii primordiale; focul nou semnifică apariţia unei noi Lumi.[242] Un al treilea ritual constă în lungi peregrinaţii întreprinse de preot pentru vizitarea tuturor locurilor sfinte, adică a acelor locuri în care Nemuritorii au săvârşit anumite gesturi. Vom vedea că itinerariile urmate nu numai că le reproduc strict pe cele parcurse de Nemuritori, dar implică şi repetarea gesturilor lor din Timpurile mitice, gesturi în urma cărora Lumea a căpătat înfăţişarea pe care o mai are încă şi azi. În plus, ceremonialul cuprinde şi orele de veghe petrecute de preot în coliba cu abur, rugăciuni şi binecuvântări. Dar o fază fundamentală este masa ceremonială constând din somon sau terci din făină de ghindă. Preotul, izolat prin rit, pregăteşte şi consumă singur această mâncare. Este vorba despre un sacrificiu de trufandale, căci se dă astfel semnalul deschiderii pescuitului de somon şi se ridică interdicţia consumării noii recolte de ghindă. După ce a recreat simbolic Cosmosul, preotul împarte în cadrul unei ceremonii primele roade ale unei Lumi Noi.

Ritualul karok

Fără îndoială, ceremoniile variază, într-o anumită măsură, de la un trib la altul, dar structura scenariului rămâne aceeaşi. Pentru a simplifica expunerea, vom urmări, în liniile sale generale, ritualul karok.[243] Preotul reprezintă, sau mai degrabă încarnează Nemuritorii, lucru subliniat prin titlurile sale şi prin tabuurile cărora le este supus. El este numit „persoană nemuritoare” sau „persoană spirit”. În timpul ceremoniei – mai cu seamă când aprinde focul şi când mănâncă –, nu trebuie să fie privit. Chiar la două sau trei luni după ceremonie, preotul mai este încă supus unor tabuuri: de exemplu, el trebuie să mănânce şi să vorbească stând jos, nu trebuie să bea etc.

Riturile esenţiale se întind pe durata a zece sau douăsprezece zile. Preotul petrece un număr de ore în coliba cu aburi, postind şi rugându-se. Dar cu adevărat semnificative sunt în special riturile pe care le îndeplineşte şi cuvintele pe care le rosteşte în timpul peregrinaţiei sale. Un preot karok (tribul inam) i-a povestit lui Gifford cu numeroase detalii tot ce face şi tot ce spune în cursul pelerinajului său la locurile sfinte.[244] El se aruncă în râu şi, înotând sub apă, „gândeşte” o rugăciune. Apoi iese şi începe să meargă, gândind: „Aşa mergeau Nemuritorii în vremurile mitice.” Şi continuă să se roage pentru bunăstarea comunităţii. Preotul ajunge într-un loc unde se află o piatră. O roteşte încet pentru ca Lumea să fie mai stabilă. Se îndreaptă spre un loc sfânt şi aprinde focul. Începe să măture, spunând: „Nemuritorul mătură pentru mine. Toţi cei care sunt bolnavi se vor simţi mai bine de acum înainte.” El mătură marginile Lumii la răsărit şi la apus. Apoi urcă un munte. Acolo caută o creangă din care face un baston, spunând: „Această Lume e crăpată, dar când voi începe să târăsc bastonul pe pământ, toate crăpăturile se vor umple şi Pământul va deveni din nou trainic.” Preotul aprinde şi aici un foc şi mătură, ca mai înainte, toate marginile Lumii.

După aceea coboară spre râu. Acolo găseşte o piatră şi o fixează bine, spunând: „Pământul, care a fost răsturnat, va reveni acum din nou în poziţie normală. Oamenii vor trăi (mult) şi vor fi mai puternici.” Apoi se aşază pe piatră. „Când mă voi fi aşezat pe piatră, explica el lui Gifford, Lumea nu se va mai ridica şi nu se va mai răsturna.” Piatra respectivă se află acolo de pe vremea Nemuritorilor, adică de la începutul Lumii. Ea a fost adusă în acel loc de Isivsanen, Fiinţa divină al cărei nume înseamnă „Lume, Univers”.

În ziua a şasea, preotul încarnează pe cel mai puternic dintre Nemuritori (ixkareya), Astexewa wekareya. Când spune ceva – de exemplu: „Cel care a făcut

---

[242] Câteva indicaţii sumare figurează în *Le Mythe de l’Eternel Retour*, Paris, 1949, pp. 86 şi urm., 102 şi urm.

[243] Gifford, în A. L. Kroeber şi E.W. Gifford, *World Renewal*, pp. 6 şi urm., 10 şi urm., 19 şi urm., 48 şi urm.

[244] Gifford, op. cit., pp. 14-17. Urmărim destul de aproape acest document pasionant şi traducem parţial formulele tradiţionale pronunţate de preot.

această lucrare va trăi mult timp şi nu va fi bolnav” –, adaugă: „Astexewa wekareya spune asta.” Când alege locul unde se va desfăşura întrecerea de tir cu arcul, spune: „Astexewa wekareya, eu însumi am ales acest loc.” Urcă iar pe munte şi aprinde un alt foc. Taie buruienile, rugându-se: „Lumea este plină de boli. Astexewa wekareya taie bolile din Lume.” începe să măture locul şi spune: „Acum, Astexewa wekareya mătură toate bolile, peste tot în Lume. Copilul meu nu va fi bolnav.” (Expresia „copilul meu” se referă la toţi copiii din lume.) Ciopleşte un baston şi îl pune pe pământ, zicând: „Astexewa wekareya aşază bastonul. Să aibă toţi mai mult noroc şi să nu mai fie boli în Lume. Vânatul şi peştii vor fi prinşi mai uşor şi vor fi din belşug.” Când focul se stinge, preotul pleacă şi repetă acelaşi ceremonial într-un alt loc sfânt, situat la cinci sau şase kilometri depărtare.

Seara, în tabără, are loc Dansul Cerbului. Când preotul este gata să aprindă focul, cineva dă de veste printr-un strigăt şi fiecare îşi ascunde faţa cu pături sau cu crengi. La un interval de timp destul de mare, preotul azvârle apă peste foc şi sare în râu de pe o stâncă înaltă de câţiva metri. Acesta este semnalul ce anunţă asistenţa că îşi poate descoperi faţa. În ziua următoare, preotul se îndreaptă spre vatra celor două focuri aprinse pe munte şi adună cu grijă cenuşa.

Cele zece zile ale călătoriei preotului karok au fost instituite de Nemuritori. Fiecare popas corespunde locului unde un Nemuritor a dispărut după ce a îndeplinit anumite rituri. Nemuritorii au hotărât că preotul trebuie să se întoarcă acolo în fiecare an, în timpul ceremoniei Reînnoirii Lumii, şi să repete cu exactitate tot ceea ce au făcut ei.

Cei din tribul hupa sunt de acord cu indienii yurok şi karok că un neam de Nemuritori (kixunai) a trăit pe Pământ înaintea oamenilor, a întemeiat instituţiile umane şi a stabilit ritualurile. Miturile şi formulele recitate se leagă de gesturile Nemuritorilor. Platforma din faţa colibei cultuale înglobează azi pietre sacre reprezentând pe Nemuritorii care nu au avut timpul să părăsească Pământul înainte de sosirea oamenilor.[245]

An Nou şi Cosmogonie

Ansamblul ritualurilor pe care le-am amintit constituie un scenariu cosmogonic. În Timpurile mitjce, Nemuritorii au creat Lumea în care aveau să trăiască triburile californiene: ei au trasat contururile acestei lumi, i-au fixat Centrul şi temeliile, au asigurat abundenţa somonilor şi a ghindei şi au alungat prin vrăji bolile. Dar această Lume nu mai este Cosmosul atemporal şi inalterabil în care trăiau Nemuritorii. Este o lume vie, locuită şi erodată prin folosire de către fiinţe în carne şi oase, supuse legii devenirii, bătrâneţii şi morţii. De aceea este necesară repararea, reînnoirea şi consolidarea ei periodică. Dar Lumea nu poate fi reînnoită decât repetându-se ceea ce au făcut Nemuritorii *in illo tempore*, adică repetându-se creaţia. Iată de ce preotul reface itinerarul exemplar al Nemuritorilor şi repetă gesturile şi cuvintele lor. Pe scurt, el încarnează Nemuritorii. Altfel spus, cu ocazia Anului Nou, Nemuritorii sunt consideraţi din nou prezenţi pe Pământ. De aceea ritualul reînnoirii anuale a Lumii este cea mai importantă ceremonie religioasă a acestor triburi californiene. Lumea devine mai stabilă şi este regenerată prin prezenţa simbolică a Nemuritorilor care, în plus, o sanctifică. Preotul care îi încarnează devine – pentru un anumit interval de timp – „persoană nemuritoare”, şi, ca atare, nu trebuie nici privit, nici atins. El îndeplineşte ritualurile departe de oameni, într-o singurătate absolută, căci, când Nemuritorii le-au îndeplinit pentru prima oară, nu existau încă oameni pe Pământ.

La nivel simbolic deci, Lumea reîncepe cu fiecare An Nou: Nemuritorii o fac stabilă, sănătoasă, bogată, sacră, aşa cum era ea la începutul Timpurilor. De aceea preotul proclamă că nu vor mai fi boli, nici cataclisme, şi că oamenii vor avea hrană din

---

[245] Gifford, după Goddard, op. cit., pp. 58 şi urm.

belşug. Ridicarea interdicţiei privitoare la pescuitul somonului sau la folosirea noii recolte de ghindă permite oamenilor să consume produsele unui Cosmos abia născut. Ei mănâncă aşa cum primele fiinţe umane au mâncat pentru întâia oară pe Pământ. Noi, oamenii moderni, care am pierdut de multă vreme experienţa şi sensul hranei ca taină sfântă, nu mai putem înţelege decât cu mare greutate valoarea religioasă a consumării rituale a trufandalelor. Dar să încercăm să ne imaginăm ce poate însemna pentru un membru al societăţilor tradiţionale experienţa pipăirii, a gustării, a mestecării şi înghiţirii fructelor unui Cosmos nou, încă sfinţit de prezenţa Nemuritorilor. Ca să ne putem închipui această experienţă, trebuie să ne gândim la emoţia unui om modern care descoperă dragostea, sau călătoreşte pentru prima oară într-o frumoasă ţară îndepărtată, sau întâlneşte capodopera care îi va decide vocaţia artistică. Pentru prima oară: acesta este marele mister, cheia atâtor rituri şi ceremonii urmărind renovarea Lumii, repetarea cosmogoniei. Nu e greu de ghicit dorinţa profundă de a trăi fiecare experienţă aşa cum a fost trăită pentru prima oară, atunci când ea reprezenta un fel de epifanie, întâlnirea cu ceva puternic, semnificativ, stimulator, o întâlnire care dă sens întregii existenţe.

Lumea modernă a pierdut de multă vreme sensul religios al muncii fizice şi al funcţiilor organice. Chiar acolo unde acestea supravieţuiesc încă, semnificaţiile lor religioase sunt ameninţate de răspândirea irezistibilă a tehnicilor şi ideologiilor de origine europeană. Dar nu putem să le înţelegem decât ţinând seama de nevoia omului tradiţional de a retrăi periodic şocul experienţei iniţiale; altfel spus, de a trăi diferitele modalităţi de existenţă aşa cum le-a trăit el pentru prima oară. Atunci totul era nou şi plin de semnificaţii şi constituia cifrul unei realităţi transcendentale.

Această nevoie de reînnoire periodică a Cosmosului – lumea în care trăim, singura lume care există în mod real, lumea noastră – o regăsim în toate societăţile tradiţionale. Desigur, modul de expresie variază de la o societate la alta, în funcţie de structurile proprii fiecărei culturi, şi este condiţionat de diferenţa de moment istoric. De exemplu, ca să ne limităm la cele două tipuri de societăţi pe care le-am analizat, cea a melanezienilor şi cea a triburilor din nord-vestul Californiei, diferenţele de ideologie şi comportament religios sunt prea evidente ca să treacă neobservate. La melanezieni, cei care se reîntorc în timpul marii sărbători agrare a Anului Nou sunt morţii şi Strămoşii mitici, ba californieni, este vorba despre o întoarcere simbolică a Nemuritorilor, în Melanezia, ca de altfel la toate populaţiile de agricultori, întoarcerea periodică a morţilor prilejuieşte petreceri colective de tip orgiastic. Şi, aşa cum am văzut, tensiunea dramatică a aşteptării morţilor, sindrom al unei reînnoiri radicale a Lumii, poate provoca apariţia unor mişcări profetice şi milenariste. Cu totul altul este universul religios al triburilor din nord-vestul Californiei. Aici avem de a face cu o lume închisă, perfectă, construită, ca să spunem aşa, geometric de Nemuritori, şi „recreată” anual prin persoana preotului, cu pelerinajele lui solitare, cu meditaţiile şi rugăciunile lui. Iar analiza comparativă va pune în evidenţă alte diferenţe mai mult sau mai puţin radicale.

În ciuda acestor diferenţe, în ambele tipuri de societăţi recunoaştem un ansamblu ritual şi o ideologie religioasă ale căror structuri sunt comparabile. Şi la unii şi la ceilalţi, Cosmosul trebuie să fie recreat şi Timpul regenerat periodic, iar scenariul cosmogonic prin mecanismele căruia se operează reînnoirea este legat de noua recoltă şi de recunoaşterea caracterului sacramental al hranei.

Regenerarea periodică a Lumii

Nevoia regenerării periodice a Cosmosului pare să fi fost resimţită de toate societăţile arhaice şi tradiţionale, căci o regăsim pretutindeni.[246] Periodicitatea este fie anuală, fie în legătură cu unele ceremonii iniţiatice – ca în Australia[247] – ori cu

[246] Cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour*, passim.

[247] Cf. Mircea Eliade, *Naissances mystiques. Essea sur quelques types d'initiation*. Paris, 1959,

evenimente întâmplătoare: o recoltă ameninţată, ca în insulele Fidji, sau urcarea pe tron a unui rege, ca în India vedică. Cel puţin unele dintre aceste ceremonii periodice trebuie să fi fost, la origine, sărbători ale Anului Nou sau să le fi avut drept model. Căci regenerarea cosmică prin excelenţă, paradigma oricărei reînnoiri, este sărbătoarea Anului Nou. Anul reprezintă ciclul perfect, imaginea exemplară a unei unităţi spaţio-temporale fără fisuri.

În culturile cu caracter agricol şi urban din Orientul Apropiat antic, unde calendarul a fost elaborat pe baza unor studii îndelungate şi minuţioase, scenariul ritual al Anului Nou capătă articulaţiile cele mai complexe. Regăsim aici elementele dramatice şi orgiastice care caracterizează sărbătorile anuale ale societăţilor agricole. Reiterarea cosmogoniei comportă o luptă rituală între două grupuri de bărbaţi, ca la mesopotamieni, hitiţi şi egipteni: este vorba, aşa cum se ştie, despre reactualizarea luptei lui Marduk cu monstrul marin Tiamat, ori a lui Teaup cu şarpele Illuyankas, ori a lui Rd cu şarpele Apophis – luptă care a avut *loc in illo tempore* şi care, prin victoria finală a zeului, a pus capăt Haosului.

Cu alte cuvinte, cu ocazia sărbătorilor Anului Nou, se reitera trecerea de la Haos la Cosmos, se repeta în prezent cosmogonia. În Mesopotamia, ceremonialul Anului Nou (akitu) includea şi ceremonialul zakmuk, „sărbătoarea sorţilor”, numită astfel deoarece atunci se trăgeau sorţii pentru fiecare lună a anului, adică se creau cele douăsprezece luni care aveau să urmeze. O întreagă serie de rituri se adăuga acestora: coborârea lui Marduk în infern, umilirea Regelui, expulzarea relelor sub forma unui ţap ispăşitor, în sfârşit hierogamia zeului cu Sarpanatum – hierogamie realizată simbolic de rege cu o hierodulă în camera zeiţei, moment ce dădea semnalul unei faze de licenţă colectivă. Este deci vorba despre o întoarcere simbolică la Haos (supremaţia lui Tiamat, „confuzia formelor”, orgie) urmată de o nouă creaţie (victoria lui Marduk, hotărârea destinelor, hierogamie, nouă naştere).[248]

Repetarea rituală a cosmogoniei, care urmează distrugerii simbolice a vechii lumi, regenerează Timpul în totalitatea sa. Se urmăreşte reînceperea unei vieţi noi în sânul unei noi Creaţii. Această nevoie de regenerare totală a timpului (realizabilă prin repetarea anuală a cosmogoniei) s-a păstrat şi în tradiţiile iraniene. Un text pehlevi spune că: „în luna fravardin, ziua xurdhath, Domnul Ohrmazd va săvârşi învierea dând «al doilea corp», iar lumea va fi scoasă din neputinţă cu demonii, leacurile etc. Şi va fi peste tot belşug; oamenii nu vor mai avea dorinţa de a mânca; lumea va fi pură, iar omul – eliberat de vrăjmăşia (duhului rău) şi pentru totdeauna nemuritor.” Qazwani spune că, în ziua de Anul Nou, Dumnezeu a înviat morţii, „le-a dat înapoi sufletele şi a poruncit Cerului, care a lăsat să cadă asupra lor o ploaie, şi de aceea oamenii au luat obiceiul să verse apă în ziua aceea”. Solidaritatea ideilor de „creaţie prin apă” (cosmogonie acvatică; potop care regenerează periodic viaţa istorică; ploaie), de naştere şi de înviere este confirmată de următoarea frază din Talmud: „Dumnezeu are trei chei: cea a ploii, cea a naşterii, cea a învierii morţilor.”[249]

Potrivit tradiţiei transmise de Dimasqî, în ziua de Nauroz, Anul Nou, regele proclama: „Iată o zi nouă a unei lumi noi a unui an nou: trebuie să înnoim ceea ce timpul a erodat!” Tot în ziua aceea e stabilit şi destinul oamenilor pentru un an întreg. Se practicau purificările prin apă şi libaţiunile pentru asigurarea unor ploi abundente în anul ce începea. Pe de altă parte, cu ocazia Marelui Nauroz, fiecare semăna într-un castron şapte feluri de seminţe din a căror creştere trăgea concluzii asupra recoltei anului respectiv. Este un obicei analog „stabilirii sorţilor” de sărbătoarea Anului Nou babilonian, obicei transmis până în zilele noastre în cadrul ceremoniilor din ziua întâi a anului la mandeeni şi yezidi. Tot fiindcă Anul Nou repetă actul cosmogonic, cele „douăsprezece zile” ce despart Crăciunul de Bobotează sunt considerate şi azi ca o

---

pp. 51 şi urm.

[248] Vezi *Le Mythe de l’Eternel Retour*, pp. 89 şi urm.

[249] Vezi referinţele în *Le Mythe de l’Eternel Retour*, pp. 101 şi urm.

prefigurare a celor douăsprezece luni ale anului. Ţăranii din Europa apreciază temperatura şi cantitatea de ploaie care vor caracteriza fiecare lună viitoare pe baza „semnelor meteorologice” din aceste douăsprezece zile. La indienii vedici, cele douăsprezece zile de la mijlocul iernii erau o imagine şi o replică a întregului an (Rg Veda, IV, 33); aceeaşi credinţă este atestată şi în China antică.[250] E clar deci că, în civilizaţiile agrare şi urbane, scenariul Anului Nou cuprinde o serie de elemente dramatice, dintre care cele mai importante sunt: repetarea cosmogoniei prin reîntoarcerea simbolică la Haos, confuzia orgiastică, luptele rituale şi victoria finală a lui Dumnezeu; alungarea păcatelor şi întoarcerea morţilor; focul nou; regenerarea Timpului prin „crearea” viitoarelor douăsprezece luni şi „hotărârea” recoltelor etc. Inutil să precizăm că acest scenariu nu are nicăieri toate articulaţiile enumerate; fiecare cultură a elaborat anumite elemente, neglijând sau ignorând altele. Dar tema fundamentală, adică regenerarea Cosmosului prin repetarea cosmogoniei, se regăseşte peste tot. Să adăugăm că tocmai în contextul cultural al Orientului Apropiat antic, în special în condiţiile tensiunilor dintre ideologiile religioase şi politice proprii civilizaţiilor agrare, urbane şi pastorale, s-au cristalizat mai târziu curentele profetice, mesianice şi milenariste din lumea arhaică. Eshatologia, aşteptarea unui Mântuitor – istoric sau cosmic – şi credinţa în învierea morţilor au rădăcini adânci în experienţa religioasă a renovării (renovatio) universale şi a reînnoirii Timpului. ,

Jocurile (ludi) romane; asvamedha

Cum am mai spus, în unele societăţi, regenerarea, deşi periodică, nu este legată de sărbătorile Anului Nou. Am făcut aluzie la reînnoirea cosmică prilejuită de unele rituri iniţiatice australiene. Un alt exemplu de periodicitate independentă de scenariul Anului Nou este oferit de jocurile rituale romane. Potrivit lui A. Piganiol, *ludi* aveau drept funcţie principală să întreţină o forţă sacră de care era legată viaţa Naturii, a unui grup uman ori a unui personaj important. Jocurile rituale constituiau mijlocul exemplar de a întineri Lumea, zeii, morţii şi viii.[251] Printre principalele ocazii de celebrare a jocurilor (*ludi*), amintim aici aniversările zeilor agrari (în acest caz, sărbătorile sunt mai ales ceremonii sezoniere)[252], aniversările unor oameni de seamă în viaţă (şi atunci e vorba de ceremonii celebrate pro salute), aniversările victoriilor (pentru a reînnoi forţa divină care a asigurat victoria), sau inaugurarea unei noi perioade (în acest caz, jocurile „aveau drept obiect să asigure reînnoirea lumii până la o nouă scadenţă”)[253].

Dar cel mai bine poate fi surprins mecanismul care permite mobilitatea scenariului ritual de Anul Nou în India vedică. Se ştie că asvamedha, binecunoscutul sacrificiu al calului aflat în tradiţia indienilor vedici, era efectuat fie pentru a garanta fecunditatea cosmică, fie pentru purificarea păcatelor, fie pentru asigurarea suveranităţii universale. Dar probabil că asvamedha a fost, la origine, o sărbătoare de primăvară, mai exact un ritual celebrat cu ocazia Anului Nou.[254] Structura sacrificiului comportă elemente cosmogonice.[255] Textele rgvedice şi brahmanice insistă asupra raporturilor dintre cal şi Ape. Se ştie că, în India, Apele reprezintă substanţa cosmogonică prin excelenţă: din Ape iau naştere Universurile succesive. Apele simbolizează germenii, virtualităţile; într-un cuvânt, toate posibilităţile creatoare. Şi, aşa cum am văzut mai sus, scopul principal al sacrificiului asvamedha era fecunditatea universală. Împreunarea simbolică a calului, deja sacrificat, şi a reginei, mahaşi, reprezintă o formulă arhaică a fecundităţii.

---

[250] Cf. *Le Mythe de l’Eternel Retour*, pp. 104 şi urm.

[251] A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg-Paris, 1923, p. 149.

[252] A. Piganiol, op. cit., pp. 145 şi urm.

[253] Ibid., p. 148.

[254] Cf. CD. d’Onofrio, „Le «nozze sacre» della regina col cavallo”, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, XXIV-XXV, 1953-1954, pp. 133-162, p. 143.

[255] Cf. *Traite d’Histoire des Religions*, Paris, 1949 (ed. a III-a, 1959), p. 92 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 103 – n. t.).

Dialogurile obscene care însoţesc ritualul trădează caracterul arhaic şi popular al ceremoniei.[256] Dar este evident că e vorba de un ritual destinat regenerării întregului Cosmos şi totodată restabilirii caracterului exemplar al tuturor claselor sociale şi al tuturor vocaţiilor. În timpul sacrificiului, un preot – adhvaryu – recită: „Fie ca brahmanul să se nască în sanctitate, plin de strălucirea sanctităţii! Fie ca prinţul să se nască în măreţia regală, erou, arcaş, războinic, trăgând bine la ţintă, cu care de luptă de neînvins! Să se nască bună de lapte vaca, puternic taurul de tracţiune, rapid calul, roditoare femeia, victorios soldatul, cu darul elocinţei bărbatul tânăr! Fie ca acela care săvârşeşte sacrificiul să aibă drept fiu un erou! Parjanya să ne dea mereu ploaie din belşug! Grâul să se coacă pentru noi în recolte bogate! Fie ca munca şi odihna noastră să fie binecuvântate! “[257]

Încoronarea regelui indian

Dorinţa de regenerare a Cosmosului prin reiterarea simbolică a cosmogoniei poate fi descifrată şi în ceremonia de încoronare a regelui indian, rajasuya. Ceremoniile centrale aveau loc în jurul Anului Nou. Ungerea era precedată de un an de ceremonii de consacrare (dakta) şi în general urmată de un alt an de ceremonii de încheiere. Rajasuya este foarte probabil varianta prescurtată a unei serii de ceremonii anuale menite să restaureze Universul.[258] Regele avea un rol central, căci, asemenea sacrificatorului srauta, încorpora oarecum Cosmosul.

Hocart a pus deja în lumină identitatea structurală dintre încoronarea regelui indian şi cosmogonie.[259] într-adevăr, diferitele faze ale ritualului semnificau succesiv întoarcerea viitorului suveran la starea embrionară, gestaţia sa timp de un an şi renaşterea mistică în calitate de Cosmocrator, identificat în acelaşi timp cu Prajapati şi cu Cosmosul. Perioada embrionară a viitorului suveran corespundea procesului de maturaţie a Universului şi probabil că, la începuturi, era legată de coacerea recoltelor.[260] Întoarcerea rituală la stadiul prenatal comportă aneantizarea individului. Operaţia este extrem de primejdioasă. De aceea există ceremonii speciale care au scopul de a respinge puterile malefice (Nirrti, Rudra etc.) şi de a elibera la vreme pe rege din membranele embrionului.[261] A doua fază a ritualului încheie formarea noului corp al suveranului: un corp simbolic, care se obţine fie prin căsătoria mistică a regelui cu casta brahmanilor ori cu poporul, căsătorie care-i permite să se nască din matricea lor, fie prin împreunarea apelor masculine cu apele feminine sau prin aceea a aurului – semnificând focul – cu apa.[262]

A treia fază a ceremonialului rajasuya constă dintr-o serie de rituri prin care regele dobândeşte suveranitatea asupra celor trei lumi, adică încarnează Cosmosul instituindu-se în acelaşi timp ca stăpân al lumii. Ceremonia centrală include mai multe acte. Regele ridică braţele şi acest gest are o semnificaţie cosmogonică. El simbolizează ridicarea axei lumii (*axis mundi*). Când primeşte oncţiunea, regele stă în picioare pe tron, cu braţele ridicate: el încarnează axa cosmică fixată în buricul Pământului – adică

---

[256] Cu privire la elementele obscene, cf. P.-E. Dumont, *L'Asvamedha*, Paris, 1927, pp. VI, XII, 276 şi urm.

[257] Vajasaneyi Saiphită, XXII, 22, traducere de H. Oldenberg V. Henry, în *La religion du Vida*, Paris, 1903, p. 316.

[258] Cf. J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, Haga, 1957, p. 7.

[259] A.M. Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, pp. 189 şi urm.; cf. *Traite d'Histoire des Religions*, p. 345 (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, p. 369 – n. t.). Cu privire la transformarea mistică a sacrificatorului în Univers, cf. textele citate de Heesterman, pp. 10, 29 etc.

[260] J.C. Heesterman, op. cit., p. 67.

[261] Ibid., pp. 61, 17 şi urm.

[262] Vezi textele şi comentariul din Heesterman: împreunarea apelor masculine cu apele feminine, pp. 86 şi urm., căsătoria cu poporul, pp. 52 şi urm., căsătoria cu casta brahmanilor, pp. 56, 78; concepţia prin purificarea apei cu aurul, p. 87.

tronul, Centrul Lumii – şi care atinge Cerul.[263] Aspersiunea evocă Apele care coboară din Cer, de-a lungul axei lumii – adică Regele – pentru a fertiliza Pământul. Apoi regele face un pas către cele patru puncte cardinale şi urcă simbolic la zenit. În urma acestor rituri, regele dobândeşte suveranitatea asupra celor patru direcţii ale spaţiului şi asupra anotimpurilor; altfel spus, el stăpâneşte Universul spaţio-temporal în ansamblul său.[264]

În epoca istorică, rajasuya era practicat numai de două ori: prima oară, pentru încoronarea regelui, şi a doua oară, pentru a-i asigura suveranitatea universală. Dar în timpurile protoistorice rajasuya era probabil o ceremonie anuală şi se celebra pentru regenerarea Cosmosului. Prin structura sa se apropie de categoria festivităţilor indiene sezoniere, utsava.[265] De asemenea, probabil că, în timpurile străvechi, poporul juca un rol mai important în cadrul ceremoniei.

Acesta este mecanismul prin care scenariul cosmogonic al Anului Nou poate fi integrat în ceremonia încoronării unui rege; cele două sisteme rituale urmăresc acelaşi scop: reînnoirea cosmică. E adevărat că întoarcerea la origini şi, prin urmare, repetarea simbolică a cosmogoniei sunt implicate şi în alte ritualuri. Căci, aşa cum am avut ocazia să arătăm în cadrul conferinţei Eranos 1956, mitul cosmogonic este modelul perfect al oricărei creaţii.[266] Dar tipul de *renovatio* săvârşită cu ocazia încoronării unui rege a avut consecinţe importante pentru istoria ulterioară a omenirii. Pe de o parte, ceremoniile de reînnoire devin mobile, desprinzându-se de cadrul rigid al calendarului, pe de altă parte, regele devine oarecum răspunzător de stabilitatea, fecunditatea şi prosperitatea întregului Cosmos. Ceea ce înseamnă că reînnoirea universală ajunge să fie legată nu de ritmurile cosmice, ci de persoane şi evenimente istorice.

Regenerare şi eshatologie

Această concepţie stă la baza viitoarelor eshatologii istorice şi politice. Într-adevăr, mai târziu s-a ajuns în situaţia de a aştepta renovarea cosmică, „mântuirea" Lumii, de la apariţia unui anumit tip de Rege, Erou sau Salvator, ori chiar de la un anume tip de conducător politic. Deşi sub un aspect puternic laicizat, lumea modernă păstrează încă speranţa eshatologică a unei *renovatio* universale, împlinită prin victoria unei clase sociale sau chiar a unui partid politic ori a unei personalităţi politice. Mitul marxist al unei vârste de aur instituite prin victoria definitivă a proletariatului este cea mai bine articulată şi cea mai celebră dintre toate eshatologiile politice moderne. După Marx, societatea fără clase – societate a viitorului – va pune capăt tuturor conflictelor şi tensiunilor care caracterizează istoria omenirii de la începuturile sale. Nu va mai exista istorie propriu-zisă, va exista un fel de paradis terestru, căci omul va fi în sfârşit liber şi va mânca pe săturate, în schimbul unui minimum de muncă, întrucât maşinile inventate de savanţi vor avea grijă să facă restul.

Este emoţionant şi semnificativ să găsim, la capătul itinerarului nostru, acelaşi – sau aproape acelaşi – sindrom paradiziac pe care l-am descifrat în mişcările milenariste melaneziene: hrană din abundenţă, libertate absolută, dispariţia necesităţii de a munci. Nu lipseşte decât tema întoarcerii morţilor, precum şi cea a nemuririi. Dar tema fundamentală există, deşi e golită de semnificaţiile ei religioase şi eshatologice.

---

[263] Textele esenţiale sunt comentate de Heesterman, pp. 102 şi urm. Cu privire la simbolismul tronului ca „buric al Pământului" (= Centrul Lumii), vezi J. Auboyer, *Le trone et son symbolisme dans Vinde ancienne*, Paris, 1949, pp. 79 şi urm.; cf. de asemenea J. Gonda, *Aspects of Early Visnuism*, Utrecht, 1954, pp. 84 şi urm. Referitor la multiplul simbolism al Centrului, vezi M. Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1952, pp. 33-72 (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 33-69 – n. t.).

[264] J. C. Heesterman, pp. 101 şi urm.

[265] Referitor la acest tip de sărbătoare sezonieră, cf. J. Gonda, „Skt. «utsava» – festival", India Antiqua, Leyden, 1947, pp. 146-155.

[266] Cf. M. Eliade, „La vertu creatrice du mythe", Eranos-Jahrbuch, XXV, 1956, pp. 59-85.

Evident, contextul cultural este cu totul altul. Căci în Europa secolului al XIX-lea este vorba de societăţi nu numai extrem de complexe, ci şi total laicizate. Marx încearcă să atribuie proletariatului o misiune soteriologică, dar, aşa cum era de aşteptat, nu întrebuinţează un limbaj religios; el vorbeşte despre funcţia istorică a proletariatului. Demersul materialismului dialectic este în perfect acord cu orientarea generală a spiritului ştiinţific al secolului al XIX-lea. Marx nu-şi mai dă nici măcar osteneala să „desacralizeze” procesele fiziologice şi valorile economice. Acestea sunt nişte evidenţe, acceptate ca atare de toată lumea. Elementul acesta este suficient pentru a deosebi net societăţile tradiţionale de societăţile moderne. Căci omul societăţilor tradiţionale consideră procesele fiziologice, în primul rând alimentaţia şi sexualitatea, ca fiind nişte taine, pe când omul modem le reduce la nişte procese organice.

Aceasta ridică problema „adevăratei” semnificaţii a tuturor miturilor şi riturilor pe care le-am examinat mai sus. Cum s-a putut observa, în diferitele scenarii ale reînnoirii periodice a Lumii se poate aproape totdeauna surprinde grija pentru recolte, vânat sau peşte – pe scurt, pentru hrana cea de toate zilele. Am fi deci tentaţi să ne întrebăm dacă nu este vorba, la urma urmei, de o imensă mistificare spirituală care trebuie redusă la adevăratele ei proporţii, adică la cauzele ei fundamentale, economice şi sociale, poate chiar fiziologice. Aceasta este, după cum se ştie, o metodă comodă, dar simplistă, care constă în a reduce un fenomen spiritual la „originea” lui, adică la substratul lui material.[267] Este în acelaşi timp şi faimoasa demistificare utilizată de autorii marxişti. Dar acest demers al spiritului ştiinţific european este, în sine, consecinţa unei decizii existenţiale a omului modem şi, deci, face parte din istoria recentă a lumii occidentale. El nu este, cum se credea în secolul al XIX-lea, demersul universal valabil al spiritului, singurul acceptabil pentru homo sapiens. Explicarea lumii printr-o serie de reducţii urmăreşte un scop: să golească lumea de valorile extramundane. Este vorba despre banalizarea sistematică a Lumii, întreprinsă în scopul de a o cuceri şi a o stăpâni. Dar cucerirea Lumii nu este – sau, în orice caz, nu era până acum o jumătate de secol – scopul tuturor civilizaţiilor umane. Aceasta este o particularitate a omului occidental.

Alte civilizaţii urmăresc scopuri diferite: de exemplu, să înţeleagă cifrul Lumii pentru a trăi cum „trăieşte” Lumea, adică reînnoindu-se mereu. Importantă este semnificaţia existenţei umane, şi această semnificaţie este de ordin spiritual.

Dacă există o mistificare, ea nu caracterizează pe primitivul care vede în ritmurile cosmice modelul exemplar al existenţei sale, ci pe materialistul modem care este convins că ritmul cosmic se reduce, în ultimă instanţă, la periodicitatea recoltelor. Căci omul societăţilor tradiţionale are tragica conştiinţă a faptului că, pentru a trăi, trebuie să mănânce; nu există, din partea lui, nicio mistificare în ceea ce priveşte nevoia fatală de a-şi asigura zilnic hrana. Neînţelegerea apare când se uită că alimentaţia nu este o activitate fiziologică, ci un fenomen uman, întrucât este încărcată de simbolism. Alimentaţia, ca act pur fiziologic sau ca activitate economică, este o abstracţiune. A se hrăni este un fapt cultural, nu un proces organic. Chiar în stadiul primei copilării, pruncul se comportă faţă de hrană ca în faţa unei lumi simbolice.

În ceea ce-l priveşte pe omul din civilizaţiile tradiţionale, valoarea pe care o atribuie hranei face parte integrantă din comportamentul său global faţă de Cosmos. Hrănindu-se, omul participă la o realitate superioară: el mănâncă ceva care este bogat, puternic, prestigios, o creaţie a Fiinţelor Supranaturale sau chiar – în unele cazuri – însăşi substanţa acestor Fiinţe; ceva care este, oricum, rezultatul unei taine (căci orice regenerare periodică a unei specii animale ori vegetale, ca şi orice recoltă, depind de un „mister”, de un scenariu mitico-ritual dezvăluit oamenilor de Zei, *in illo tempore*). Mai mult: alimentele nu servesc numai la a se hrăni; ele constituie şi rezerve de puteri magico-religioase sau funcţionează ca însemne ale unui gen ori altuia de superioritate şi, în acest sens, sunt semne indicând situaţia socială a individului sau destinul lui –

[267] Cf. M. Eliade, *Mythes, reves et mysteres*, Paris, 1957, pp. 161 şi urm.

„şansa” lui – în circuitul cosmic.

O întreagă serie de raporturi religioase între om şi Cosmos pot fi descifrate în actele prin care omul caută, îşi procură sau produce hrana. Pentru omul religios, a exista înseamnă în mod necesar a se situa într-un Cosmos real, adică viu, puternic, fertil, susceptibil de reînnoire periodică. Dar, aşa cum am văzut, a reînnoi Lumea înseamnă a o reconsacra, a o face să semene cu ceea ce era ea *in principio*; uneori, reconsacrarea echivalează cu o întoarcere la stadiul „paradiziac” al Lumii. Aceasta înseamnă că omul tradiţional simţea nevoia să-şi înscrie existenţa într-un Cosmos bogat şi semnificativ; bogat nu numai în hrană (căci nu era aşa totdeauna), ci şi în semnificaţii. În ultimă instanţă, acest Cosmos ne apare ca un cifru; el „vorbeşte”, îşi transmite mesajul prin structurile, modalităţile şi ritmurile sale.[268] Omul „ascultă” – sau „citeşte” – aceste mesaje şi, în consecinţă, se comportă faţă de Cosmos ca şi cum acesta ar fi un sistem coerent de semnificaţii. Or, când acest cifru al Cosmosului este corect descifrat, el vizează realităţi paracosmice.

Din acest motiv reînnoirea periodică a Lumii a fost scenariul mitico-ritual cel mai frecvent aplicat în istoria religioasă a omenirii. Într-adevăr, el a fost necontenit reinterpretat şi revalorizat, continuu integrat în contexte culturale multiple şi variate. Atât ideologiile regale, cât şi diferitele tipuri de mesianism şi de milenarism, iar, în epoca modernă, mişcările de eliberare naţională a popoarelor colonizate depind, mai mult sau mai puţin direct, de această veche credinţă religioasă conform căreia Cosmosul poate fi reînnoit *ab integro*, iar această renovare implică nu numai „mântuirea” Lumii, ci şi reintegrarea stadiului paradiziac de existenţă, caracterizat printr-o abundenţă de hrană, obţinută fără muncă. Omul se simţea solidar, sub raport mistic, cu Cosmosul şi ştia că acesta se reînnoieşte periodic; dar mai ştia şi că reînnoirea poate fi realizată prin repetarea rituală a cosmogoniei, efectuată fie anual (scenariul Anului Nou), fie cu ocazia crizelor cosmice (secete, epidemii etc.) sau a evenimentelor istorice (înscăunarea unui nou rege etc.). În ultimă instanţă, omul religios ajunge să se simtă răspunzător de reînnoirea Lumii. Tocmai în această răspundere de ordin religios trebuie căutate originile tuturor formelor de politică, „clasice” şi „milenariste”.

---

[268] Relativ la „cifrul” Lumii, cf. cap. V.

IV

FRÂNGHII ŞI MARIONETE

„Miracolul frânghiei”

Asvagoşa povesteşte în poemul său Buddhacarita (XIX, 12-13) că Buddha a vizitat, pentru prima oară după Iluminare, oraşul său natal Kapilavastu şi a făcut atunci dovada unor „puteri miraculoase” (siddhi). Spre a-i convinge pe ai săi de puterile spirituale pe care le avea şi a-i pregăti să se convertească, el s-a ridicat în aer, şi-a tăiat corpul în bucăţi şi le-a lăsat să cadă pe pământ, apoi le-a lipit la loc sub ochii uimiţi ai spectatorilor.[269] Acest miracol este atât de intim legat de tradiţia magiei indiene încât a devenit miracolul tip al fachirismului. Celebrul „miracol al frânghiei” (*rope-trick*) realizat de fachiri şi jongleri creează iluzia unei frânghii ce se ridică în sus spre cer şi pe care, la cererea maestrului, un tânăr discipol începe să se urce până când dispare din priviri. Fachirul îşi aruncă atunci cuţitul în aer, iar membrele tânărului cad unul după altul pe pământ.

Suruci-Jataka (nr. 498) povesteşte că, pentru a-l face să râdă pe fiul regelui Suruci, un jongler a creat prin magie un manghier[270] şi a aruncat foarte sus în aer un ghem de sfoară al cărui capăt a rămas agăţat de o creangă. Urcând de-a lungul sforii, jonglerul a dispărut în vârful manghierului.

Membrele sale au căzut pe pământ, dar un al doilea jongler le-a adunat, le-a stropit cu apă şi omul a înviat.[271]

Miracolul frânghiei era probabil destul de răspândit în India secolelor al VIII-lea şi al IX-lea, de vreme ce Gauapada şi Sankara îl citează ca exemplu pentru a ilustra mai convingător iluziile create de maya.[272] În secolul al XIV-lea, Ibn Battuta pretinde că a fost martorul unui astfel de miracol la curtea regelui Indiei. Împăratul Jahangir descrie un spectacol asemănător în Memoriile sale. Cum cel puţin de pe vremea lui Alexandru, India trecea drept ţara clasică a magiei, cei care o vizitau erau consideraţi a fi văzut unul sau mai multe miracole tipic fachirice. Un mistic renumit – Al Hallaj – a povestit o mulţime de istorioare din care reieşea că se dusese în India spre a învăţa magia albă, „pentru a atrage pe oameni către Dumnezeu”. L. Massignon rezumă şi traduce o povestire păstrată în Kitab al Oyoin, potrivit căreia, după ce a ajuns în India, Al Hallaj „a întrebat unde poate fi găsită o femeie, s-a dus s-o caute, a stat de vorbă cu ea. Aceasta l-a invitat să revină a doua zi. Atunci s-a dus cu el pe malul mării, cu o sfoară răsucită prezentând din loc în loc noduri ca o adevărată scară. Apoi femeia a rostit nişte cuvinte şi s-a urcat pe sfoară, călcând-o, şi s-a ridicat atât de sus încât a dispărut din vedere. Şi Al Hallaj îmi spuse, întorcându-se spre mine: «Pentru femeia asta am venit în India.»“[273]

E imposibil să reluăm aici întregul dosar, destul de voluminos, al miracolului *rope-trick* în India antică şi modernă. Yule şi H. Cordier au cules un număr de cazuri din presa anglo-indiană a secolului al XIX-lea.[274] R. Schmidt, A. Jacoby şi A. Lehmann au

---

[269] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 379 şi urm.; Id.. *Le Yoga. Immortalite et Liberte* (Paris, 1954), pp. 319 şi urm (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 274 şi urm. – n. t.).

[270] Manghierul Sanspareil este acelaşi cu „manghierul central” al regelui Vessavana, pe care un alt text Jataka (nr. 281) îl descrie ca fiind un Axis mundi (cf. Jataka, text păli, n, pp. 397 şi urm.; traducere de Fausboll, II, p. 271).

[271] Text pali, IV, p. 324, trad., IV, p. 204.

[272] H. von Glasenapp, *La philosophie indienne* (trad. de A.M. Esnoul, Paris, 1951), pp. 152 şi 369, n. 36.

[273] L. Massignon, *Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922), I, pp. 80-83.

[274] Sir Henry Yule şi H. Cordier, *The Book of Ser Marco Polo* (Londra, 1921), I, pp. 316 şi urm.

îmbogăţit dosarul adăugând şi numeroase exemple din afara Indiei.[275] Căci acest miracol tipic pentru fachirismul indian nu se întâlneşte numai în India. Îl regăsim în China, în Indiile Olandeze, în Irlanda şi în vechiul Mexic. Iată cum descrie Ibn Battuta o şedinţă la care asistase în China. Jonglerul „a luat o bilă de lemn având mai multe găuri prin care treceau nişte curele lungi. A azvârlit-o în aer şi ea s-a înălţat atât de sus încât nu am mai văzut-o (…). Când n-a mai avut în mână decât un capăt de curea, jonglerul i-a poruncit unuia dintre ucenicii săi să se agate de ea şi să urce, ceea ce băiatul a şi făcut. Curând, nu l-am mai văzut. Jonglerul l-a strigat de trei ori, dar n-a primit niciun răspuns; atunci a luat un cuţit în mână, ca şi cum ar fi fost furios, s-a agăţat şi el de frânghie şi a dispărut la rândul lui. Puţin după aceea, a aruncat pe pământ o mână a copilului, apoi un picior, apoi cealaltă mână, celălalt picior, trunchiul şi capul. A coborât respirând precipitat şi gâfâind, iar hainele lui erau pătate de sânge (…). După ce emirul i-a poruncit ceva, omul a strâns membrele băiatului, le-apus cap la cap, şi iată-l pe copil ridicându-se şi stând drept în picioare. Toate acestea m-au mirat mult şi am avut palpitaţii, aşa cum am avut şi la regele Indiei, unde am fost martorul unei întâmplări asemănătoare…”[276]

În veacul al XVII-lea, un călător olandez pe nume Ed. Melton pretinde că a asistat la un spectacol similar la Batavia, dar era din nou vorba despre un grup de jongleri chinezi.[277] Relatări aproape identice se întâlnesc la mai mulţi călători olandezi din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea.[278]

E demn de reţinut faptul că miracolul frânghiei este atestat şi în folclorul irlandez. Povestirea cea mai răspândită figurează în colecţia tradusă de S. H. O'Grady.[279] Jonglerul aruncă în sus un fir de mătase, care se agaţă de un nor. Pe acest fir, aleargă un iepure urmărit de un câine (să amintim că jonglerul despre care vorbeşte Jahangir în Memoriile sale trimisese succesiv pe lanţ un câine, un porc, o panteră, un leu şi un tigru).[280] Apoi trimite un băiat şi o fată: toţi dispar în nor. Puţin mai târziu, constatând

---

[275] R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien* (Berlin, 1908), pp. 167 şi urm.; A. Jacoby, „Zum Zerstuckelung und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire” (Archivf. Religionswissenschaft, XVII, 1914, pp. 455-475, în special pp. 460 şi urm.); A. Lehmann, „Einige Bemerkungen zu indische Gaukler-Kunststticken” (Jahrbuch d. Museumsf. Volkerkunde zu Leipzig, XI, 1952, pp. 48-63, mai ales 51-59).

[276] C. Defremery şi Dr. B.R. Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah* (text arab însoţit de traducere, *Societe Asiatique*, Paris, 1822), vol. IV, pp. 291-292. Am reprodus acest pasaj în *Le Chamanisme*, p. 380, n. 1; *Le Yoga*, pp. 319-320 (trad. rom. cit Walter Fotescu, 1993, pp. 274-275 – n. t.).

[277] Yule-Cordier, op. cit., p. 316; A. Jacoby, op. cit., pp. 460-462, după E,D. Hauber, *Bibliotheca, acta et scripta magica*, 1740, pp. 114 şi urm.

[278] Jacoby, ibid., pp. 462-463.

[279] Silva Gadelica (Londra, 1892), vol. n, p. 321-322; Jacoby, op. cit., p. 470, citează o variantă identică, după Erin, Eine Sammlung irisches Erzahlungen, VI, pp. 130 şi urm.

[280] *Memoirs of the Emperor Jahangir*, p. 102, reprodus de Yule-Cordier, p. 318: „They produced a chain of 50 cubits in length; and in my presence threw one of it towards the sky, where it remained as if fastened to something in the air. A dog was then brought forward, and being placed at the lower end of the chain, immediately ran up, and reaching the other end, immediately disappeared in the air. În the same manner a hog, a panther, a Hon, a tiger were successively sent up the chain, and all equally disappeared at the upper end of the chain. At last they took down the chain and put it into a bag, no one ever discovering in what way the different animals were made to vanish into the air on the mysterious manner above described.” („Ei au scos un lanţ lung de 50 de coţi; şi în faţa mea au aruncat un capăt spre cer, unde a rămas ca agăţat de ceva în aer. A fost adus apoi un câine, care, după ce a fost plasat la capătul cel mai de jos al lanţului, a început imediat să fugă în sus şi, atingând celălalt capăt, a dispărut imediat în aer. În acelaşi fel au fost trimişi succesiv pe lanţ un porc, o panteră, un leu, un tigru, care au dispărut şi ei toţi la capătul cel mai de sus al lanţului. La sfârşit, au tras jos lanţul şi l-au pus într-un sac, nimeni nedescoperind vreodată în ce mod diferitele animale au fost făcute să dispară în aer, aşa misterios cum s-a văzut mai înainte.”)

că din cauza neglijenţei băiatului câinele a mâncat iepurele, jonglerul se urcă şi el pe frânghie. Taie capul băiatului, dar, la rugămintea seniorului local, i-l pune la loc şi îl reînvie.

Au fost descoperite în diferite regiuni ale Europei legende implicând, împreună sau separat[281], cele două teme specifice *rope-trick*-ului: a) magicieni tăind în bucăţi propriile lor membre, sau pe cele ale unui alt individ, pentru a le lipi apoi la loc; b) vrăjitori şi vrăjitoare dispărând în aer cu ajutorul unor sfori subţiri. Asupra celui de al doilea motiv vom reveni mai târziu. Toate legendele europene sunt legate de lumea magicienilor: cele din prima categorie sunt probabil de origine savantă. Iată cum s-a produs la Gottingen, în 1777, magicianul Johann Philadelphia: a fost tăiat în bucăţi şi pus într-un butoi. Dar cum butoiul a fost deschis prea repede nu s-a găsit înăuntru decât un embrion, care nu avusese timpul să se dezvolte, aşa că magicianul n-a mai înviat niciodată. În Evul Mediu, se povestea o legendă similară a lui Virgiliu, iar Paracelsus a relatat povestiri asemănătoare din ţinutul Siebengebirge.[282] În lucrarea sa Disquisitiones magicae (1599), Debrios povesteşte că magicianul Zedecheu Evreul, care trăia pe vremea lui Ludovic cel Pios, arunca oamenii în aer, le tăia membrele şi le punea apoi la loc.[283] Să notăm în trecere că Sahagun relatează fapte de acelaşi gen săvârşite de huastecii din Mexic. Este vorba despre o categorie de magicieni numiţi *motetequi*, în traducere literală „cei care se taie ei înşişi”. Magicianul *motetequi* se tăia singur în bucăţi pe care le punea sub o pătură; apoi intra şi el sub pătură pentru a ieşi aproape imediat fără cea mai mică zgârietură.[284] Jahangir notase acelaşi procedeu la jonglerii din Bengal: omul tăiat în bucăţi era acoperit cu un cearşaf; un jongler se strecura sub cearşaf şi, în clipa următoare, omul sărea în picioare.[285]

Ipoteze

S-a încercat explicarea „miracolului frânghiei” fie prin sugestie colectivă, fie prin extraordinara îndemânare a jonglerilor.[286] La rândul lui, A. Jacoby atrăsese atenţia asupra caracterului fabulos, de Sagen, al majorităţii povestirilor paralele europene.[287] Dar oricare ar fi explicaţia pentru care am înclina, sugestie sau prestidigitaţie, problema *rope-trick*-ului nu mi se pare încă rezolvată. De ce a fost inventat acest tip de jonglerie? De ce a fost ales exact acest scenariu – ascensiunea unei frânghii, tăierea membrelor unui ucenic urmată de învierea acestuia – spre a-l impune, prin sugestie sau autosugestie, imaginaţiei publicului? Altfel spus, miracolul frânghiei, sub forma lui actuală de scenariu imaginar, de povestire fabuloasă sau de jonglerie, are o istorie, iar această istorie nu poate fi elucidată decât ţinându-se seama de rituri, de simboluri şi de credinţele religioase arhaice.

Trebuie să distingem două elemente: 1° tăierea în bucăţi a ucenicului; 2° ridicarea în aer cu ajutorul unei frăghii. Amândouă sunt caracteristice riturilor şi ideologiei şamanice. Să analizăm, pentru început, prima temă. Se ştie că, în timpul „viselor iniţiatice”, ucenicii şamani asistă la propria lor sfârtecare de către „spirite” sau „demoni” care joacă rolul unor maeştri ai iniţierii: li se taie capul, corpul le este sfâşiat în bucăţi, li se curăţă oasele etc, iar, la sfârşit, „demonii” pun fiecare os la locul lui şi

---

[281] Cf. exemplele culese de Jacoby; pp. 466-467, 472-473.

[282] Jacoby, p. 464. Cu privire la legendele relatate de Paracelsus, cf. W. Mannehardt, *Germanische Mythen*, pp. 64 şi urm.

[283] Jacoby, pp. 464-465.

[284] Eduard Seler, „Zauberei in alten Mexico” (Globus, vol. 78, 1900, pp. 89-91), reprodus în *Gesammelte Abhandlungen zur Americanischen Sprachund Alterthumskunde*, II, (Berlin, 1904), pp. 78-86, în special p. 85.

[285] *Memoirs of the Emperor Jahangir*, p. 99, reprodus de Yule-Cordier, p. 318.

[286] A. Lehmann, art. cit., respinge ipoteza sugestiei şi explică *rope-trick*-ul prin prestidigitaţie.

[287] Op. cit., pp. 464-474 şi passim.

acoperă totul cu o carne nouă.[288] Ne aflăm în faţa unor experienţe extatice de structură iniţiatică: moartea simbolică este urmată de reînnoirea organelor şi de învierea candidatului. Nu este lipsit de interes să amintim că viziuni şi experienţe de acelaşi gen sunt cunoscute şi la australieni, eschimoşi, triburile americane şi africane.[289] Cu alte cuvinte, este vorba despre o tehnică iniţiatică arhaică. Interesant e că şi un rit tantric himalaian – tchoed – comportă sfârtecarea simbolică a neofitului: acesta asista la decapitarea şi la tăierea sa în bucăţi de către iăkinl sau de către alţi demoni.[290] Tăierea membrelor ucenicului şi învierea lui de către fachir pot fi considerate drept un scenariu de iniţiere şamanică aproape complet desacralizat.

Cel de-al doilea element şamanic pe care l-am identificat în *rope-trick*: ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frânghii, ridică o problemă mai complexă. Există, desigur, mitul arhaic şi extrem de răspândit al copacului, frânghiei, muntelui, scării sau podului care legau, la începutul Timpurilor, Cerul de Pământ, şi care asigurau comunicarea între lumea Zeilor şi cea a oamenilor. Ca urmare a unui păcat al Strămoşului mitic, această comunicare a fost întreruptă: copacul, frânghia sau liana au fost tăiate.[291] Mitul acesta nu se limitează la zonele dominate de şamanism în sens strict, dar joacă un rol considerabil în mitologiile şamanice şi în ritualurile extatice ale şamanilor.

Mituri tibetane ale frânghiei cosmice

Mitul scării sau al frânghiei care legau Cerul de Pământ este destul de cunoscut în India şi în Tibet. Buddha a coborât din Cerul Trayastrimsa pe o scară, cu intenţia de a „umbla printre oameni”: din capătul de sus al scării, se puteau vedea deasupra toate Brahmaloka, iar jos, adâncurile Infernului, căci scara era o adevărată Axis mundi înălţată în Centrul Universului.[292] Această scară miraculoasă este reprezentată în basoreliefurile de la Bharhut şi de la Sanci, iar, în pictura budistă tibetană, serveşte şi oamenilor pentru a urca la Cer.[293]

Potrivit tradiţiilor tibetane prebudiste (Bon), la început exista o frânghie care lega Pământul de Cer. Zeii coborau din Cer de-a lungul acestei frânghii ca să-i întâlnească pe oameni. După „căderea în păcat” a omului şi apariţia morţii, legătura între Cer şi Pământ a fost întreruptă.[294] Primul Rege al Tibetului ar fi coborât şi el din Cer cu ajutorul unei frânghii.

Primii regi tibetani nu mureau: ei urcau înapoi la Cer.[295] Dar, de când frânghia a fost tăiată, numai sufletele pot urca la Cer, în momentul morţii; cadavrele rămân pe Pământ.[296] În multe practici magice, în special în practicile Bon, se încearcă, chiar şi în zilele noastre, ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frânghii magice[297], şi se crede că, atunci când mor, oamenii pioşi sunt ridicaţi în Cer cu o frânghie invizibilă.[298]

Toate aceste credinţe exprimă diferitele aspecte ale unei doctrine care poate fi

[288] Vezi *Le Chamanisme*, pp. 47 şi urm. Cf. şi H. Findeisen, *Schamanentum* (Stuttgart, 1957), pp. 50 şi urm.

[289] Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 55 şi urm.

[290] Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 384 şi urm.; Id., *Le Yoga*, pp. 320 şi urm. (trad. rom. cit. Walter Fotescu, 1993, pp. 275 şi urm. – n. t.).

[291] Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 419 şi urm.; Id., *Mythes, reves et mysteres*, pp. 88 şi urm.

[292] Ananda K. Coomaraswamy, „Svayama tmna: Janua Coeli” (Zalmoxis, II, 1939, pp. 3-53), pp. 27, n. 8, 42, n. 64.

[293] Giuseppe Tucci, *Tibetan painted scrolls* (Roma, 1949), vol. II, p. 348, şi tanka nr. 12, pp. 14-22.

[294] Mathias Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Koln, 1956), pp. 42-43. Cf. şi H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion* (Wiesbaden, 1951), p. 153.

[295] Cf. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 381 şi n. 3; Tucci, *Tibetan painted scrolls*, II, pp. 733-734; Hoffmann, *Quellen*, pp. 141, 150, 153, 245; M. Hermanns, op. cit., pp. 37 şi urm.

[296] H. Hoffmann, *Quellen*, p. 246.

[297] H. Hoffmann, op. cit., p. 154; M. Hermanns, p. 42.

rezumată astfel: 1° în timpurile mitice, era uşor să comunici cu Cerul, căci o frânghie (sau un copac, un munte etc.) lega Pământul de Cer; 2° Zeii coborau pe Pământ, şi Regii – ei înşişi de origine celestă – urcau înapoi la Cer de-a lungul unei frânghii după ce îşi îndepliniseră misiunea pe Pământ; 3° în urma unui eveniment catastrofal, care ar putea fi asimilat „căderii în păcat” din tradiţia iudeo-creştină, frânghia a fost tăiată şi, din această cauză, căile de legătură reale dintre Cer şi Pământ au devenit impracticabile; 4° catastrofa a modificat în acelaşi timp şi structura Cosmosului (despărţirea definitivă a Cerului de Pământ) şi condiţia umană, căci omul a devenit muritor; altfel spus, de atunci el cunoaşte despărţirea dintre trup şi suflet; 5° într-adevăr, din momentul în care s-a produs catastrofa primordială, numai sufletul poate urca în clipa morţii la Cer; 6° există totuşi privilegiaţi (oameni pioşi sau magicieni) care, şi în zilele noastre, reuşesc să urce la Cer cu ajutorul unei frânghii.

Doctrina pe care am rezumat-o pare destul de veche. Ea este atestată nu numai la tibetani şi în Asia Centrală, ci şi în alte regiuni ale lumii. Ideologia experienţei mistice a şamanilor s-a închegat pe baza unor asemenea mitologii ale „Raiului” şi ale „căderii”.[299] Problema este prea complexă ca să o abordăm aici. De altfel, nici nu interesează direct subiectul nostru. Pentru cele urmărite în acest articol, este suficient să reţinem că, de la „căderea în păcat”, frânghia a devenit apanajul indivizilor privilegiaţi: regi, magicieni, călugări. Frânghia îl poate ajuta pe om – sau numai sufletul lui – să urce la Cer. Frânghia e considerată prin excelenţă mijlocul de a ajunge la Cer pentru a se întâlni cu Zeii. Dar ea nu mai este un bun comun al umanităţii, nefiind accesibilă decât unui număr limitat de „aleşi”.

Sfoara unui şaman negrito

Iată acum câteva exemple asemănătoare, alese din rândul populaţiilor primitive. În timpul şedinţei de vindecare, şamanul (*halak*) triburilor negrito pahang ţine între degete fire făcute din frunze de palmier, sau, după alte informaţii, sfori foarte subţiri. Aceste fire şi sfori ajung până la Bonsu, zeul ceresc care locuieşte deasupra celor şapte etaje ale Cerului. Cât durează şedinţa, *halak*-ul este direct legat de Zeul ceresc prin respectivele fire sau sfori, pe care acesta din urmă le coboară şi le ridică din nou la el după ceremonie.[300]

Asta înseamnă că vindecarea este realizată de şaman în timp ce comunică direct cu Zeul ceresc şi, în ultimă instanţă, datorită acestei comunicări. Într-adevăr, în timpul şedinţei *halak*-ul foloseşte şi pietre magice, desprinse – după cum se crede – din tronul Fiinţei supreme sau din bolta cerească.[301] Într-un cuvânt, elementul esenţial al vindecării este experienţa religioasă a şamanului: acesta se simte direct legat de Cer sau de Fiinţele cereşti. Puterea lui vine din faptul că ţine între degete un obiect căzut de sus: un fir, o sfoară subţire sau o piatră desprinsă din bolta cerească.

Nu vom discuta aici vechimea acestei credinţe. După cum se ştie, anumite elemente ale şamanismului malaiez reprezintă influenţe recente. De exemplu, concepţia Cerului cu şapte etaje este o idee de origine indiană.[302] Totuşi partea esenţială a ritualului şamanului (*halak*) negrito este arhaică. Căci pietrele magice căzute din Cer joacă un rol important în iniţierea vindecătorilor (medicine-men) australieni şi sud-

---

[298] S.H. Ribbach, *Drogpa Namgyal* (Munchen-Planegg, 1940), p. 239, n. 7; M. Hermanns, p. 42.

[299] Cf. *Le Chamanisme*, passim.

[300] Ivor Evans, *Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula* (Cambridge, 1927), p. 20.

[301] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 62, n. 1, 135; R. Pettazzoni, *L'Onniscienza di Dio* (Torino, 1955), p. 469, n. Cu privire la pietrele magice ca „lumina solidificată”, vezi mai sus, pp. 16 şi urm.

[302] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 253 şi urm., 304 şi urm.; H.G. Quaritch Wales, *Prehistory and Religion in South-East Asia* (Londra, 1957), pp. 12 şi urm.

americani.[303] Şi, aşa cum vom vedea mai târziu, vindecătorii australieni cunosc şi ei o frânghie magică, care le permite să se ridice în aer şi chiar să urce la Cer.

Stăpânirea frânghiei arată că *halak*-ul are o experienţă religioasă destul de amplă. Aceasta se declanşează în urma unei „alegeri divine". Fenomenul este prea cunoscut ca să mai insistăm asupra lui. Totdeauna este vorba despre o „chemare" adresată de Fiinţele supranaturale, „chemare" însoţită de o serie de simptome psihopatologice.[304] Important pentru cercetarea noastră este faptul că, în unele şamanisme, alegerea divină se manifestă printr-un vis în care se vede coborând din Cer un fir. Un lepcha din Maria-Basti povesteşte următoarele: „Dacă un om vede, în vis, un fir coborând din Cer spre el, trebuie să interpreteze acest semn ca un ordin al Cerului ca el să devină şaman (*Bong-thing* sau *Mun*). Cei care au fost aleşi în acest fel trebuie să se supună şi să se consacre funcţiei de şaman. Se poate întâmpla ca un om să vadă firul coborând asupra altcuiva. În acest caz, el este obligat să comunice visul său persoanei respective, care trebuie să se supună poruncii. Dacă totuşi cineva taie firul în timp ce el coboară asupra persoanei alese, aceasta va muri brusc."[305]

Acest document arată clar că: 1° vocaţia mistică este rezultatul unei alegeri divine; 2° alegerea este comunicată viitorului şaman prin imaginea unui fir ce coboară din Cer şi se opreşte pe capul său; 3° coborârea firului are caracterul unei fatalităţi: e ca şi cum destinul individului ar fi dezvăluit brusc; 4° într-adevăr, persoana aleasă simte că şi-a pierdut libertatea personală: ea se simte prizonieră, „legată" prin voinţa Altcuiva, „înlănţuită". Firul coborât de sus anunţă că „vocaţia" şamanului a fost hotărâtă de Zei. Şi, aşa cum reiese din întreaga istorie a şamanismului, nesupunerea faţă de decizia divină echivalează cu moartea.

India: frânghii cosmice şi ţesătură pneumatică

În speculaţiile cosmologice şi fiziologice indiene, imaginea frânghiei şi cea a firului sunt foarte mult utilizate. Pe scurt, s-ar putea spune că rolul lor este de a asambla într-un agregat unic orice unitate vie, atât Cosmosul, cât şi omul. Astfel de imagini primordiale sunt menite să dezvăluie structura universului, descriind în acelaşi timp situaţia specifică omului. Imaginea frânghiei şi a firului reuşeşte să sugereze ceea ce filosofia va explicita mai târziu. faptul că orice entitate existentă este, prin însăşi natura sa, produsă, „proiectată" sau „ţesută" de un Principiu superior; şi că orice existenţă în Timp implică o „articulaţie" sau o „urzeală". Trebuie totuşi să distingem mai multe teme paralele:

1° Frânghiile cosmice (adică Vânturile) ţin legat la un loc Universul, aşa cum suflurile menţin laolaltă şi articulează corpul omului. Identitatea între sufluri (pranas) şi Vânturi este atestată chiar în Atharva Veda (XI, 4, 15). Organele sunt legate între ele datorită suflurilor adică, în ultimă instanţă, datorită principiului atman. „Eu cunosc firul întins pe care sunt ţesute aceste fiinţe vii; cunosc firul firului, şi de asemenea pe marele brahman" (Atharva Veda, X, 8, 38)[306]. Acest fir (sutra) este atman, iar în Brhadaranyaka

[303] M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 55 şi urm., 133 şi urm.

[304] M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 47 şi urm., şi passim.

[305] M. Hermanns, *The Indo-Tibetans* (Bombay, 1954), pp. 51 şi urm.

[306] Corespondenţa micro-macrocosmos, exprimată prin imaginile firului (sau ale frânghiei) şi ale dezarticulării, este amplu elaborată pe vremea Brahmanelor. Fiinţa umană este „fabricată" (samskrta) prin intermediul ritualurilor (Kaujataki Br., III, 8). Preoţii adună la un loc şi consolidează (sarpstha) Sinele (atman), spre a fabrica din el un tot perfect (Ait. Br., II, 40, 1-7). Modelul cel mai desăvârşit al acestei „unificări" şi al acestei „articulări" este, desigur, mitul ritual al lui Prajapati. După ce a creat lumile, zeii şi vieţuitoarele, Prajapati rămâne „dezarticulat" (Satapatha Br., VI, 1, 2, 12). „Restaurarea" lui Prajapati este exprimată prin verbul samskr, „a pune la un loc", iar rearticularea lui este identificată simbolic cu construcţia altarului focului. „El nu putea să se ridice în picioare, cu articulaţiile lui dislocate, şi, graţie sacrificiilor, zeii le-au pus la loc" (samadadhuh; Sat. Br., I, 6, 3, 35-36). Preotul repetă periodic ceea ce zeii au făcut in illo tempore: „el re-uneşte (samskaroti) pe Prajăpati, în întregime şi

Up., III, 7, 1, este clar formulată doctrina sutratman: „Cunoşti tu, Kapya, firul prin care sunt legate şi lumea aceasta şi lumea cealaltă şi toate fiinţele? (…) Cel care cunoaşte acest fir, acest agent interior, acela cunoaşte pe brahman, cunoaşte lumile, cunoaşte zeii, cunoaşte principiul atman, cunoaşte tot.”

2° Când, la sfârşitul lumii, frânghiile de vânt vor fi tăiate (vrascanam vatarajjunain), Universul se va dezintegra (Maitri Up., 1,4). Şi fiindcă „lumea aceasta şi lumea cealaltă şi toate fiinţele sunt legate prin aer, ca printr-un fir, (…) se spune despre un mort că membrele lui nu mai sunt ţinute strâns (vyasramsis-atasyangani), căci Aerul (= respiraţia) le leagă ca un fir” (Brah. Up., HI, 7, 2).» Să adăugăm că idei similare se întâlnesc în China. Chuang Tze (III, 4) afirmă că „cei vechi descriu moartea ca o desfacere a frânghiei pe care Dumnezeu a agăţat Viaţa”.

3° Soarele leagă lumile de el însuşi printr-un fir. Aşa cum repetă de nenumărate ori Satapatha Brahmana, „Soarele leagă (sama vayate) aceste lumi printr-un fir. Or, acest fir nu este altul decât vântul” (vayuh, VIII, 7, 3, 10; cf. şi VII, 3, 2, 13). „Soarele este veriga de legătură, de vreme ce aceste lumi sunt legate de Soare prin cele patru puncte cardinale”[307] (Sat. Br., VI, 7, 1, 17). Soarele e numit cel „bine împletit”, „pentru că el coase împreună zilele şi nopţile” (ibid., IX, 4, 1, 8). Această aluzie la conjuncţia zilelor şi a nopţilor este solidară cu imaginea vedică a celor două surori – Noaptea şi Aurora – care ţes timpul, „asemenea unor ţesătoare ce în bună înţelegere, satisfăcute, urzesc împreună firul întins” (Rg Veda, H, 3, 6).[308]

4° Deoarece leagă Lumea de el însuşi printr-un fir, Soarele este Ţesătorul Cosmic, şi e comparat de nenumărate ori cu un păianjen. „Ţesătorul pânzei este, desigur, cel care străluceşte acolo, căci el se mişcă de-a lungul acestor lumi ca pe o pânză” (Sat. Br., XIV, 2, 2, 22). Un gatha sacrificial citat în Kauşataki Brahmana, XIX, 3 vorbeşte spre Soare (= Anul) ca despre un păianjen. Mai multe Upanişade folosesc imaginea păianjenului şi a pânzei sale respectând pentru fiecare orientarea religioasă specifică. Cu păianjenul este comparat fie Şinele (atman), fie „nepieritorul” (akşara), fie Dumnezeu. „Aşa cum păianjenul se urcă pe firul său, (…) tot aşa din atman ies toate suflurile, toate lumile, toţi zeii, toate fiinţele” (Brhad. Up., II, 1, 20; cf. Maitri Up., VI, 32). „Aşa cum păianjenul scoate şi retrage (srjate grhţiate, literal «toarnă şi opreşte») (…), în acelaşi mod, totul ia naştere în această lume din nepieritorul (aksarat).”

---

total” (sarvam krtsnam: Sat. Br., VI, 2, 2, II). Reintegrarea obţinută prin construirea altarului focului va servi drept model activităţii de integrare a suflurilor şi a celorlalte facultăţi pentru „a se articula” Sinele (atman).

[307] În legătură cu acest simbolism, Ananda Coomaraswamy aminteşte un episod in Sarabhanga Jataka (V, 130) „where the Bodhiuatta Jotipala (the «Keeper of Light»), standing at the center of a field, at the four corners of which there have been set up posts, attaches a thread to the neck of his arrow and with one shot penetrates all four posts, the arrow passing a second time through the first post and then returning to his hand; thus, indeed, he «sews» all things to himself by means of a single thread” („în care Bodhistatta Jotipala («Paznicul Luminii») stând în mijlocul unui teren în colţurile căruia au fost fixaţi patru stâlpi, leagă un fir de gâtul săgeţii sale şi cu o singură lovitură străpunge toţi cei patru stâlpi, săgeata trecând a doua oară prin primul stâlp şi întorcându-se înapoi în mâna sa; deci, într-adevăr, el «leagă» toate lucrurile de el însuşi cu ajutorul unui singur fir”) („The Iconography of Dilrer’s «Knots» and Leonardo’s «Concatenation»“ în The An Quarterly, primăvara, 1944, pp. 109-128, p. 121). Coomaraswamy a revenit de mai multe ori asupra simbolismului firului; cf. „Svay amatrnna. Janua Codi” (Zalmoxis, II, 1939 – publicat în 1941 – pp. 3-51, în special pp. 5 şi urm.); „«Spiritual paternity» and the «Puppet-Complex»“ (Psychiatry, VIII, august 1945, pp. 25-35, în special p. 29).

[308] Un simbolism extrem de complicat este elaborat în jurul „ţeserii Timpului”. Cf. *R.g Veda*, V, 5, 6; IV, 13, 4; *Ath. Veda*, X, 7, 42 şi urm.; X, 8, 37-39 etc. În eseul de faţă nu vom lua în considerare decât unele aspecte. Să amintim că sacrificiul este „mult întins” (Sat. Br., III, 8, 2, 2). „A întinde” sacrificiul înseamnă „a întinde” „urzeala” temporală, adică, în ultimă instanţă, a face ca Lumea să mai dăinuiască încă un an.

(Mundaka Up., I, 1, 7). În viziunea unei Upanişade teiste cum este Svetasvatara, „Zeul unic este cel care, asemenea păianjenului, se înfăşoară el însuşi în firele ieşite din Materia primordială” (pradhana, VI, 10).

5° în sfârşit, un număr de texte postvedice identifică pe Ţesătorul cosmic fie cu atman sau Brahman, fie cu un Zeu personal cum ar fi Krşna din Bhagavad-Gita. Când, într-un pasaj celebru din Brhadaranyaka Upanişad (III, 6, 1), Gargî întreabă: „Yajnavalkya, dacă Apele sunt urzeala pe care totul este ţesut, pe ce urzeală sunt ţesute Apele?”, Yajnavalkya îi răspunde: „Pe aer.” La rândul lui, explică Yajnavalkya, aerul este ţesut pe Lumile celeste, iar acestea sunt ţesute pe Lumile Gandharvilor, şi acestea din urmă sunt ţesute pe Lumile Soarelui şi aşa mai departe până la lumile lui Brahma. Dar când Gargî îl întreabă: „Dar lumile lui Brahma pe ce urzeală sunt ţesute?”, Yajnavalkya refuză să-i răspundă. „O, Gargî, nu cere prea mult; ia seama să nu-ţi crape capul. Întrebările tale se adresează unei divinităţi dincolo de care nu mai este nimic de întrebat.” Dar în paragraful următor (III, 7, 1 şi urm.), Yajnavalkya afirmă că „agentul interior” (antaryaninam) este adevăratul Grund al Universului. Iar acest agent interior este sutratman, atman închipuit sub forma unui fir.

În Bhagavad-Gita, Dumnezeu este cel care „ţese” Lumea. Krşna se proclamă el însuşi Suprema Persoană „prin care este ţesut acest Univers” (yena sarvam idam tatam, VIII, 22). „Prin mine sunt ţesute toate acestea” (maya tatam idam sarvam, IX, 4). Şi, după teofania orbitoare evocată în cântul XI, Arjuna exclamă: „Tu eşti Zeul Primordial, Spiritul Străvechi (…), prin Tine totul a fost ţesut” (tvaya tatam visvam; XI, 38).[309]

Ţesut şi condiţionare

După cum se vede, situaţia Ţesătorului Primordial este analogă aceleia a Păianjenului Cosmic; el este asimilat fie Soarelui, fie unui principiu transpersonal (atman-Brahman), fie unui Zeu personal. Dar, oricare ar fi natura lui, sau forma sub care se manifestă, Creatorul este, în toate contextele, un „ţesător”; ceea ce înseamnă că ţine legate de el, prin fire sau frânghii invizibile, Lumile şi fiinţele pe care le produce (mai exact: pe care le „ejectează” din el).

A dobândi existenţa şi a exista în Timp, a dăinui, înseamnă a fi proiectat de Creator şi a rămâne legat de el parcă printr-un fir. Chiar când accentul cade – încă de pe vremea Brahmanelor, dar mai cu seamă în Upanişade – pe necesitatea de a „unifica” şi de a articula suflurile pentru a făuri Persoana Nemuritoare, atman, este totdeauna vorba despre o „creaţie”: se creează modalitatea de acces la o existenţă transpersonală, se modelează instrumentul cu care se obţine nemurirea. Fapt remarcabil, chiar în Upanişade (unde problema era cu totul alta, anume: cum să se dea expresie experienţei inefabile a descoperirii şi cuceririi Sinelui?), imaginea firului este utilizată referitor la atman. Se pare deci că principalele curente ale spiritualităţii arhaice indiene au fost alimentate de ideea-forţă că tot ce este viu, real, existent (fie în Timp, fie în atemporalitate) este prin excelenţă o unitate perfect asamblată şi articulată. Înainte de a descoperi că Fiinţa este Unu, gândirea speculativă indiană a descoperit că dispersia şi dezarticularea echivalează cu nefiinţa; că, pentru ca ceva să existe cu adevărat, trebuie să fie unificat şi integrat. Iar imaginile cele mai potrivite pentru a exprima toate

[309] „Tot acest Univers stă şirag în Mine ca pietrele preţioase înşirate pe un fir” (sutre manigapă iva), mai spune Krşria (VII, 7). Imaginea apare destul de frecvent. „Aşa cum firul unei pietre preţioase (manisutram) poate trece prin piatră, tot aşa toate acestea – adică Gandharvii, Apsarii, animalele şi oamenii – sunt înşirate pe asta (adică pe Soare, Văyu, pripa, Brahman)”; Jaiminya Upanisad Brahmana, III, 4, 13; III, 5, 1; citat de Coomaraswamy, *Svayamatrnna*, p. 5). A. Coomaraswamy aminteşte un pasaj din Tripura Rahasya, unde este vorba despre un oraş şi despre locuitorii săi, iar Spiritul (*pracara*, literal „Migratorul” sau „Cel care purcede”) afirmă că fără el locuitorii „ar fi împrăştiaţi şi pierduţi ca nişte perle fără firul şiragului” («Spiritual Paternity», p. 31).

acestea erau firul, păianjenul, urzeala, ţesutul. Pânza de păianjen arăta în chip strălucit posibilitatea de a „unifica” spaţiul pornind dintr-un Centru şi legând între ele cele patru puncte cardinale.

Imagini, mituri, speculaţii

Aceste imagini şi speculaţii sunt rodul unor experienţe profunde. Ori de câte ori omul capătă conştiinţa propriei situaţii existenţiale, adică a modului său specific de a exista în Cosmos, şi îşi asumă acest mod de existenţă, el exprimă experienţele decisive prin imagini şi mituri care se vor bucura apoi de o situaţie privilegiată în tradiţia spirituală a omenirii. O analiză atentă ne va permite să redescoperim situaţiile existenţiale care au prilejuit apariţia simbolismului indian al firului şi al ţesutului.

Creaţia cosmogonică şi Cosmosul sunt simbolizate prin actul ţesutului. Conform Brahmanelor, Universul există pentru că toate părţile sale constituie un agregat, pentru că urzeala spaţio-temporală este „întinsă” prin sacrificiu. Dar această concepţie a ţeserii Universului şi a rearticulării lui Prajapati prin misterioasa magie a sacrificiului nu este prea veche. Prajapati, care se epuizează şi se dezarticulează creând Lumea, zeii şi fiinţele vii, reprezintă o idee religioasă proprie Brahmanelor. Chiar conform acestor texte însă, Prajapati este cel care a creat Universul, iar sacrificiul nu face decât să-i prelungească existenţa. Exaltarea Sacrificiului atotputernic nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere că şi pentru Brahmane Cosmosul are un autor.

Soarele, Zeii sau Brahman „ţes” Lumea. Urzeala depinde deci de un urzitor. Universul este fabricat de altcineva şi, mai mult, este legat prin sfori subţiri de autorul său. Creaţia nu este complet despărţită de Creatorul său: ea este legată de el ca printr-un cordon ombilical. Acest lucru este important, căci atunci Lumile şi fiinţele nu sunt şi nu pot fi „libere”. Ele nu se pot mişca conform propriei lor voinţe. Firul care le leagă de Autorul lor le ţine în viaţă, dar şi într-o stare de dependenţă. „A trăi” înseamnă fie a fi „ţesut” de o Putere misterioasă care urzeşte Universul, Timpul şi Viaţa, fie a fi legat printr-un fir invizibil de un stăpân (Soarele, Brahman, Zeu personal). În ambele cazuri, „a trăi” înseamnă a fi condiţionat, a depinde de altcineva. Acest „altcineva” poate fi Dumnezeu, ori un Principiu impersonal, misterios, destul de greu de identificat, dar a cărui prezenţă este resimţită în orice existenţă temporală; într-adevăr, orice fiinţă umană simte că este în acelaşi timp rezultatul propriilor sale acte şi al unei intervenţii exterioare, dat fiind că este „ţesută”, adică indestructibil legată de propriul ei trecut; ea simte că reprezintă o „urzeală”, iar, în gândirea speculativă indiană, aceasta ajunge, la un moment dat, să fie considerată inalterabilă, în sensul că „ţesătura” nu mai e întreruptă prin moartea individului, ci se prelungeşte de la o existenţă la alta, constituind, de fapt, raţiunea de a fi a nenumăratelor transmigrări.

Probabil că una dintre rădăcinile ideii de karman trebuie căutată în speculaţiile privitoare la ţesutul cosmic şi la urzeala constituită din seria neîntreruptă a sacrificiilor. Nu vom aborda aici problema originii ideii de karman. Să spunem numai că această idee nu apare în mediul călugărilor, care se simt legaţi ca prin nişte fire de un Zeu personal; ea se conturează în gândirea filosofică în momentul când se descoperă că omul este rezultatul propriilor sale acte rituale, simţindu-se adică legat prin sine însuşi de sine însuşi. Insistenţa cu care se meditează asupra faptului că orice om se inserează într-o serie de evenimente temporale, că face parte dintr-o ţesătură, că nu mai poate scăpa de propriul său trecut, dovedeşte că este vorba despre o gândire pe care nu o mai pot satisface soluţiile rituale, folosite în societăţile primitive şi arhaice, de regenerare periodică a Timpului (regenerarea implicând abolirea trecutului).[310]

Imaginea firului, a frânghiei, a legării, a ţesutului este ambivalenţă: ea exprimă o situaţie privilegiată (a fi legat de Zeu, a fi în relaţie cu acel *Urgrund* cosmic) şi în acelaşi timp o situaţie de plâns, tragică (a fi condiţionat, înlănţuit, predestinat etc). În

---

[310] Referitor la această problemă, vezi *Le Mythe de l’Eternel Retour* (Paris, 1949).

ambele cazuri, omul nu este liber. Dar în primul caz, el trăieşte într-o permanentă comunicare cu Creatorul său ori cu *Urgrund*-ul cosmic; în cel de al doilea, dimpotrivă, se simte prizonierul unui destin, înlănţuit prin „magie” sau prin propriul lui trecut (prin suma actelor sale).

O ambivalenţă similară poate fi descoperită şi în alte expresii ale simbolismului indian al legării pe care l-am discutat într-o lucrare anterioară.[311] Varuna ca şi Vrtra, dar şi divinităţile morţii sunt „maeştri ai legăturilor”: ei leagă şi paralizează fiinţele vii, înfăşoară morţii cu sfori, iar Vrtra „înlănţuie” Apele. În simbolismul indian al legării domină elementele magice: omul legat este paralizat, sortit morţii, într-adevăr, găsim aceleaşi imagini şi formule ale legării în vrăjitorie, în demonologie şi în mitologia morţii. Şi totuşi, Varuna şi Indra dezleagă oamenii, îi „eliberează” (Indra „eliberează” şi Apele, „înlănţuite” de Vrtra în adâncul muntelui). Altfel spus, aceşti zei au „puterea de a lega şi puterea de a dezlega” (Matei 16, 19 etc.).

Un alt exemplu: Yoga este prin excelenţă mijlocul de a se elibera din sclavia inerentă condiţiei umane. Prin Yoga, se obţine libertatea absolută. Or, termenul yoga semnifică oarecum acţiunea de „legare”; rădăcina *yuj*, „a uni”, se regăseşte în latinescul *jungere*, *jugum*, ca şi în „jug”, *yoke*. Acest lucru este uşor de înţeles dacă ne amintim că Yoga este înainte de toate o tehnică ce urmăreşte perfecta stăpânire a corpului, „subjugarea” organelor şi a facultăţilor psihomentale. Este vorba deci de a pune în contact, a articula şi a unifica activitatea organelor cu fluxul psihomental. *Yukta* este cel „unificat”; dar este şi cel aflat în stare de joncţiune cu Dumnezeu.

Frânghii şi marionete

Toate aceste imagini – ale Vânturilor ca frânghii cosmice, ale aerului care ţese organele şi le menţine pe toate laolaltă, ale Sinelui (atman) ca fir, ale Păianjenului, Soarelui şi Zeilor ţesători – se leagă de alte concepţii arhaice, cum ar fi aceea a firului Vieţii, a destinului ca ţesătură, a zeiţelor sau zânelor ţesătoare etc. Subiectul este prea vast pentru a fi abordat aici. Vom spune totuşi câteva cuvinte cu privire la rolul frânghiei şi al firului în magie. Nu numai că se crede că magicienii îşi vrăjesc victimele cu ajutorul frânghiilor şi al nodurilor, dar se consideră chiar că pot zbura în aer sau dispărea în Cer cu ajutorul unui capăt de frânghie. Multe legende europene, medievale şi postmedievale, ne arată vrăjitori sau vrăjitoare evadând din închisoare, sau părăsind rugul în flăcări cu ajutorul unui fir de aţă sau al bucăţii de sfoară ce le-au fost aruncate.[312] Această ultimă temă folclorică aminteşte în mod bizar de *rope-trick*-ul indian.

După cum se vede, frânghia nu este numai mijlocul exemplar de comunicare între Cer şi Pământ, ea este de asemenea o imagine cheie a speculaţiilor privitoare la Viaţa cosmică, la existenţa şi destinul uman, la cunoaşterea metafizică (sutratman) şi, prin extensie, la ştiinţa ocultă şi la puterile magice. În culturile arhaice, ştiinţa ocultă şi puterile magice implică totdeauna capacitatea de a zbura în aer şi de a se ridica la Cer.[313] Escaladarea şamanică a copacilor este, prin excelenţă, un rit de ridicare la Cer. Este semnificativ faptul că, în imagistica tradiţională indiană, escaladarea copacului indică atât posesia unor puteri magice, cât şi posesia gnozei metafizice. Am văzut că jonglerul din *Suruci-Jataka* se urcă într-un copac cu ajutorul unei frânghii magice, pentru a dispărea apoi în nori. Aceasta este o temă folclorică, dar ea e atestată şi în textele savante. De exemplu, *Pancavimsa Brahmana* (XIV, I, 12-13), vorbind despre cei care se urcă în vârful marelui Copac, precizează că cei care au aripi – adică cei care

---

[311] „Le «dieu lieur» et Ie symbolisme des noeuds” (*Revue de l’Histoire des Religions*, 1947-1948, pp. 5-36; reprodus în *Images et Symboles*, Paris, 1952, pp. 120-163[trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 114-154 – rut.]).

[312] Vezi câteva exemple în A. Jacoby, op. cit., pp. 467 şi urm.

[313] Cf. M. Eliade, „Symbolisme du Voi Magique” (Numen, III, 1956, pp. l-13), reprodus în *Mythes, rives et mystires* (Paris, 1957), pp. 133 şi urm.

ştiu – reuşesc să zboare, pe când ignoranţii, lipsiţi de aripi, cad pe pământ. Şi aici regăsim deci succesiunea: escaladarea copacului, cunoaşterea ezoterică, ascensiunea la Cer, adică, în contextul ideologiei indiene, transcenderea lumii acesteia şi eliberarea. Or, aşa cum vom vedea imediat, regăsim acelaşi lanţ de elemente la vrăjitorii din societăţile primitive.

Ar fi util să comparăm imaginile şi speculaţiile indiene cu simbolismul grec şi germanic al legării şi al ţesutului. Am abordat tangenţial această problemă într-o lucrare anterioară.

Cartea lui Onians, *Origins of European Thought*, conţine şi ea un mare număr de fapte şi de analize pătrunzătoare cu privire la simbolurile şi ritualurile – solidare şi totuşi distincte – ale legării, ţesutului şi torsului în Grecia şi la vechile popoare din Europa.[314] Problema este extrem de vastă şi nu avem pretenţia să elucidăm aici toate complicaţiile. Deocamdată, să amintim doar că imaginea frânghiei care leagă Cosmosul şi pe om de Zeul suprem (sau de Soare) este atestată şi în Grecia. Platon foloseşte această imagine când vrea să sugereze condiţia umană şi totodată mijlocul de a o perfecţiona. „Să considerăm, scrie el, să considerăm că fiecare dintre noi, fiinţele însufleţite, este o marionetă fabricată de Zei: construirea ei a fost poate pentru aceştia o simplă distracţie, sau poate că au privit-o cu o oarecare seriozitate: căci, într-adevăr, acesta este un lucru despre care nu ştim nimic! Dar ceea ce ştim foarte bine e că stările despre care am vorbit sunt în noi asemenea unor sfori sau frânghii interioare, care ne trag şi care, opunându-se unele altora, ne împing în sensuri inverse, spre acţiuni contrare; în aceasta constă diferenţa care desparte virtutea de viciu, într-adevăr, numai una dintre ele este frânghia căreia fiecare trebuie totdeauna să i se supună şi de care nu trebuie cu niciun chip să se dezlege, în vreme ce forţei de tracţiune a celorlalte sfori trebuie să i se împotrivească; şi aceasta este frânghia aurită şi sfântă a raţiunii…” (Lois, 644).

Aurea catena Homeri

Imaginea derivă cu siguranţă din celebrul „lanţ de aur” cu care Zeus putea trage toate lucrurile spre el. Este binecunoscut începutul cântului VIII al Iliadei: după ce a adunat toţi zeii pe Muntele Olimp, Zeus le interzice să-i ajute pe troieni ori pe danai, ameninţându-i pe recalcitranţi că-i va arunca în Infern. Căci, continuă Zeus, „vă daţi prea bine seama că sunt mai puternic decât toţi zeii. Iată, încercaţi şi veţi vedea cu toţii. Legaţi de cer un lanţ cu inele de aur, apoi atârnaţi-vă de el, voi toţi, zei şi zeiţe; nu veţi putea să-l trageţi din cer pe pământ pe Zeus, stăpânul suprem, oricât v-aţi da osteneala. Dar dacă eu însumi, cu dinadinsul, aş vrea să trag, pământul întreg şi marea, laolaltă cu voi l-aş trage în cer. Aş lega apoi lanţul în vârful Olympului, şi toate ale lumii ar flutura în slăvi, întru pedeapsa voastră. Iată cu cât sunt mai puternic decât toţi zeii şi oamenii!” (Vin, 17-27)*. Aşa cum am spus, este vorba despre transpunerea unui joc al adolescenţilor. Într-adevăr, „grecii cunoşteau ca şi noi (…) jocul ce opune două echipe trăgând de aceeaşi frânghie în direcţii opuse pentru a-şi încerca forţele. Tocmai la o întrecere de genul acesta îi invită Zeus pe ceilalţi zei. Numai că, de data asta, nu se mai trage pe orizontală, ci pe verticală, Zeus rămânând singur în înălţimile cerului, în vreme ce jos toţi ceilalţi zei se vor agăţa de pământ. Zeus susţine sus şi tare că va trage atunci până în Olimp şi zeii şi pământul, iar apoi va agăţa totul, ca pe un trofeu, de unul dintre vârfurile muntelui divin”.[315]

Nu este imposibil ca această anecdotă să reflecte amintirea estompată a unei teme

---

[314] R.B. Onians, *The Origins of European Thought* (Cambridge, 1951, ediţia a II-a, 1954), în special pp. 349 şi urm.

[315] Editorii Colecţiei Universităţilor din Franţa, *Iliade*, vol. II, p. 26, n. 1, citaţi de P. LeVeque, *Aurea Catena Homeri* (Paris, 1959), p. 8.

* Traducere de Cezar Baltag, în Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 251 (n. t.).

mistice indo-europene. Dar pentru cercetarea noastră importante sunt îndeosebi interpretările simbolice ale frânghiei de aur. Într-adevăr, chiar din epoca arhaică, frânghia de aur a lui Zeus a fost interpretată ca evocând „fie legăturile care menţin universul într-o unitate indestructibilă, fie pe cele care îl unesc pe om cu puterile superioare” (P. LeVeque, op. cit., p. 11). Astfel, în poemul orfic pe care savanţii l-au numit Teogonia rapsodică, Zeus adresează Nopţii următoarea întrebare: „O, mamă, cea mai nobilă dintre zeităţi, Noapte divină, spune-mi cum să-mi întemeiez falnica dominaţie asupra nemuritorilor? Cum să fac ca, prin grija mea, întregul să fie unu, iar părţile distincte? – învăluie toate lucrurile în eterul inefabil, apoi aşază în mijloc cerul, şi pământul nesfârşit, şi marea, şi toate constelaţiile care împodobesc cerul. Dar când vei înconjura toate aceste lucruri cu o legătură solidă, agăţând de eter un lanţ de aur...” (P. Ldveque, op. cit., p. 14).

Desigur, este vorba despre o idee arhaică, deoarece Zeus cere sfat unei divinităţi cosmologice, Noaptea. „în plan spiritual suntem aproape de Noaptea pe care o înfăţişează cântul al XIV-lea din Iliada, destul de puternică pentru a-l salva pe Hypnos de mânia stăpânului zeilor (...); aproape şi de Noaptea primordială din Teogonia lui Hesiod (v. 116 şi urm.). Nimic nu ne împiedică să considerăm că această parte a Teogoniei rapsodice aparţine unei epoci destul de îndepărtate, probabil chiar secolului al VI-lea înaintea erei noastre, dacă nu prin forma ei, cel puţin prin elementele pe care le pune în joc. Aşadar imaginea homerică a lanţului de aur a fost probabil utilizată, spre sfârşitul epocii arhaice, în mediile orfice, în chip de explicaţie cosmologică” (P. Leveque, op. cit., p. 15).

În lucrarea sa Theaitetos, Platon identifică lanţul de aur cu soarele. Socrate i se adresează tânărului Theaitetos: „Şi, pe deasupra, ca supremă dovadă, adaug funia de aur, silindu-te să recunoşti că prin ea Homer înţelege soarele şi nimic altceva. El arată limpede că, atâta timp cât se mişcă bolta cerească şi soarele, toate există şi au o viaţă, la zei şi la oameni, în timp ce, dacă s-ar opri ca prinse în lanţuri, ar pieri toate nimicite şi ar ajunge cu susul în jos, cum se spune” (Theaitetos, 153 c.d.)*.

În Republica (X, 616 b-c), deşi nici soarele, nici lanţul de aur nu sunt menţionate, Platon utilizează o imagine similară. Explicând structura Universului, el vorbeşte despre o „lumină întinsă de sus de-a lungul întregului cer şi pământ, ca o coloană, asemănătoare cel mai mult cu curcubeul, doar că mai strălucitoare şi mai pură. În dreptul ei, sufletele ajungeau după un drum de o zi şi acolo vedeau, întinzându-se, în mijlocul luminii, capetele legăturilor sale ce porneau din cer; căci această lumină prinde laolaltă cerul, precum funiile ce leagă o corabie, ţinând astfel laolaltă întreaga boltă rotitoare.”* (cf. şi P. L6v6que, op. cit., p. 20; sublinierea ne aparţine.) Astfel, Platon utilizează de două ori imaginea unei frânghii luminoase care înconjoară ca un lanţ Universul şi articulează diferitele sale părţi într-o unitate. Să adăugăm că alţi autori greci au văzut în lanţul de aur planetele, sau cele patru elemente, sau motorul imobil al lui Aristotel sau heimarmeni.

Cealaltă interpretare a lanţului de aur, anume valorizarea lanţului ca legătură spirituală între Pământ şi Cer, între om şi puterile superioare, prelungeşte şi completează simbolismul cosmologic. Macrobius, în al său Comentariu asupra visului lui Scipio, consideră că, „de vreme ce totul se înlănţuie prin succesiuni continue şi merge coborând în trepte de la primul la ultimul nivel, observatorul judicios şi profund trebuie să descopere că, de la Dumnezeul suprem şi până la viaţa cea mai umilă, totul se uneşte şi se leagă prin legături reciproce şi pururea indisolubile; acesta este minunatul lanţ de aur pe care Homer ni-l descrie ca fiind agăţat, prin mâna lui Dumnezeu, de bolta cerului şi coborând până la pământ” (I, 14, 15; cf. şi Leveque, op. cit., p. 46). Aceeaşi idee apare în Comentariu la Gorgias de Olympiodor şi în Comentariu la Timaios de Proclos (P. LeVeque, ibid., pp. 47-48). Pe de altă parte, nu e lipsit de interes să semnalăm că, pentru Pseudo-Dionisie Areopagitul, imaginea lanţului de aur a servit ca simbol al rugăciunii. Iată ce scrie el în Nume divine: „Să ne străduim

deci să ne înălţăm prin rugăciunile noastre până la culmea acestor raze divine şi binefăcătoare, tot aşa cum, dacă l-am apuca, pentru a-l trage în mod constant spre noi cu amândouă mâinile alternativ, un lanţ infinit de luminos care ar atârna din înaltul cerului şi ar coborî până la noi, am avea impresia că îl tragem în jos, dar în realitate sforţarea noastră nu ar putea să-l mişte, căci el ar fi în acelaşi timp prezent şi sus şi jos, şi mai curând noi am fi cei care ne-am înălţa spre cele mai înalte splendori ale unor raze extraordinar de luminoase. Şi tot aşa, dacă ne-am afla pe un vapor şi ni s-ar fi aruncat, spre a ne ajuta, nişte funii legate de o stâncă, în realitate, nu am trage stânca către noi, ci noi înşine şi cu noi, vaporul, am fi remorcaţi către stâncă” (Nume divine, 3, 1).

Să reţinem că, aşa cum speculaţia filosofică indiană a utilizat necontenit imaginile arhaice ale frânghiei, firului şi ţesutului, tot aşa teozofii şi gânditorii greci au dat vreme îndelungată felurite interpretări venerabilului mit al frânghiei de aur a lui Homer. Şi tot ca în India, deşi într-o perspectivă diferită, imaginea frânghiei de aur a servit drept punct de plecare atât unor teorii cosmologice, cât şi descrierii condiţiei umane. Să adăugăm că aurea catena Homeri a continuat să alimenteze reflecţia filosofică până în secolul al XVIII-lea. Un opuscul anonim de inspiraţie rozicruciană, *Aurea Catena Homeri, oder Eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und naturlichen Dingen*, a jucat un rol important în formarea gândirii tânărului Goethe.

„Frânghia astrală”

Imaginea frânghiei este uneori utilizată pentru a se sugera raporturile dintre spirit (nous) şi suflet (*psyche*). În scurta sa lucrarea intitulată Cu privire la *Daimon* al lui Socrate (22), Plutarh afirmă că partea „aflată în interiorul corpului este numită *psyche*, iar partea necoruptă este numită nous”. Şi, continuă Plutarh, nous „se leagănă deasupra capului şi atinge extremitatea craniului: el poate fi comparat cu o frânghie pe care trebuie să o ţinem şi cu care trebuie să dirijăm partea inferioară a spiritului, atâta vreme cât ea se arată ascultătoare şi nu e subjugată de poftele cărnii”.

Concepţia despre nous văzut ca o frânghie a fost probabil dezvoltată de neoplatonicieni pe baza textului lui Platon referitor la oamenii-marionete creaţi de Zei şi la lanţul de aur al raţiunii. Dar nu este exclus ca această imagine să fie expresia unor experienţe parapsihologice. Într-adevăr, conform experienţelor Doctorului H. Carrington şi ale lui Sylvan J. Muldoon[316] recent discutate de Raynor C. Johnson, s-ar părea că anumite fiinţe umane sunt capabile să simtă şi, totodată, să vizualizeze un fel de frânghie sau de fir care leagă corpul fizic de corpul subtil (ceea ce în jargonul pseudo-ocultist se numeşte „corpul astral”). Aşa cum se exprimă Raynor Johnson: „El spune (i. e. S.J. Muldoon) că există un cablu sau o frânghie astrală, de o mare elasticitate, care uneşte capul corpului astral cu cel al corpului fizic. Până la o distanţă de 8 la 15 picioare, frânghia exercită o tracţiune sau un control considerabil. Dincolo de această distanţă, există un sentiment de libertate, dar frânghia rămâne prezentă, chiar dacă e foarte subţire, şi-şi păstrează mereu aceeaşi grosime (…). După ce corpul astral s-a depărtat depăşind raza de acţiune a frânghiei (…), aceasta se micşorează şi capătă o structură asemănătoare aceleia a unui fir; şi, aşa cum e de aşteptat, fluxul de energie venind din corpul astral către corpul fizic este mult redus (…). Moartea corpului fizic este probabil provocată de secţionarea frânghiei astrale.”[317]

Nu vom lua în discuţie autenticitatea unor astfel de experienţe. Ne vom mulţumi să

---

[316] Sylvan J. Muldoon, *The Projection of the Astral Body*, cu o prefaţă de Dr. H. Carrington (Londra, 1929); U., *The Case for Astral Body* (1936).

* Traducere de Marian Ciucă, în *Platon, Opere*, vol. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 196 (n. t.).

* Traducere de Andrei Cornea, în *Platon, Opere*, vol. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 438 (n.t.).

[317] Raynor C. Johnson, *The Imprisoned Splendour* (Londra, 1953), pp. 230 şi urm.

constatăm că unii dintre contemporanii noştri occidentali pretind că simt şi văd această frânghie subtilă. Lumea imaginară şi lumea intermediară a experienţelor extrasenzoriale nu sunt mai puţin reale decât lumea fizică. Desigur, s-ar putea obiecta că autorii pe care i-am citat şi-au „imaginat” experienţele, în mod conştient sau inconştient, în urma lecturii vreunui text al lui Plutarh sau a altor texte asemănătoare.

Frânghii magice

Dar aceasta nu ar infirma autenticitatea unor astfel de experienţe parapsihologice. Căci vindecătorii (medicine-men) australieni vorbesc şi ei despre o frânghie miraculos legată de corpul lor. Se ştia, în urma studiilor lui Howitt, că vindecătorii dispun de o frânghie magică cu ajutorul căreia pretind că pot urca la Cer.[318] Cercetările recente ale lui Ronald Berndt şi ale profesorului A.P. Elkin au adus precizări senzaţionale asupra acestei frânghii magice. Iată descrierea pe care ne-o dă Elkin. „în timpul iniţierii vindecătorilor, în sud-estul Australiei, se provoacă apariţia unei frânghii în vindecător cu ajutorul cântecelor. Această frânghie dă posibilitatea de a săvârşi fapte miraculoase: de exemplu, vindecătorul poate emite lumină din pântecul său, ca şi cum înăuntru ar fi un fir electric. Dar sunt lucruri şi mai interesante: de pildă, folosirea frânghiei pentru ascensiunea spre Cer, în copaci ori în spaţiu. În timpul demonstraţiilor iniţiatice, când ceremonia este în toi, magicianul se întinde pe spate sub un copac, face să se ridice frânghia ce-i iese din trup şi se caţără pe ea până la un cuib aflat în vârful copacului; apoi se deplasează pe alţi copaci, iar la apusul soarelui coboară de-a lungul trunchiului. Numai bărbaţii pot vedea această faptă extraordinară, care este precedată şi urmată de învârtirea în cerc (bull-roarer) şi de alte manifestări ale excitaţiei emoţionale. În descrierile acestor fapte extraordinare înregistrate de M. Bemdt şi de mine însumi figurează numele vindecătorilor şi amănunte cum ar fi: Joe Dagan, un vrăjitor wongaibon, culcat pe spate la piciorul unui copac, şi-a ridicat vertical frânghia şi a urcat apoi el însuşi, cu capul pe spate, cu corpul liber de orice legătură, cu picioarele depărtate şi cu braţele lipite de trup. Ajuns în vârf, la patruzeci de picioare, a făcut semne cu braţele către cei de jos, apoi a coborât în acelaşi fel şi, pe când stătea liniştit pe spate, frânghia a reintrat în corpul său.”[319]

Profesorul A. P. Elkin crede că explicaţia acestei fapte magice trebuie căutată în dinamismul sugestiei colective. Dar, chiar dacă e vorba despre sugestie colectivă, ar fi interesant de ştiut de ce aceşti medicine-men au ales tocmai imaginea tradiţională a ascensiunii cu ajutorul unei frânghii pe care o poţi face să iasă din corp şi să reintre după dorinţă. Aşa cum am spus, se cunosc şi alte exemple de medicine-men australieni care pretind că urcă la Cer cu ajutorul unei frânghii. Mai interesant este că şamanul triburilor ona, din Ţara de Foc, are şi el o „frânghie magică”, lungă de aproape trei metri, pe care o scoate din gură şi o face să dispară într-o clipă, înghiţind-o.[320] Astfel de fapte magice trebuie apropiate de „miracolul frânghiei” al fachirilor.

Este remarcabil că şi în Australia frânghia magică este apanajul vindecătorului, adică al celui care deţine ştiinţa ocultă. Regăsim deci în cultura australiană aceeaşi secvenţă care este atestată în India şi în folclorul medieval european: ştiinţă, magie, frânghie magică, ascensiune în copaci, zbor ceresc. Se ştie, pe de altă parte, că iniţierile vindecătorilor australieni au o structură şamanică, întrucât comportă decapitarea şi tăierea în bucăţi rituală a candidatului.[321] Pe scurt, cele două elemente constitutive ale *rope-trick*-ului – ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frânghii şi sfârtecarea ucenicului – sunt atestate împreună în tradiţiile magicienilor australieni. Înseamnă aceasta oare că miracolul frânghiei este de origine australiană? Nu, dar este

---

[318] A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londra, 1904), pp. 400 şi urm.; cf. şi Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 133 şi urm.

[319] A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (Sydney, 1946), pp. 64-65.

[320] Cf. E. Lucas Bridges, *The Uttermost Part of the Earth* (New York, 1948), pp. 284 şi urm.

[321] A. P. Elkin, op. cit., pp. 31, 43, 112 şi urm.; M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 55 şi urm.

în strânsă legătură cu unele tehnici şi speculaţii mistice extrem de vechi, ceea ce dovedeşte că *rope-trick*-ul nu este propriu-zis o invenţie indiană. India nu a făcut decât să elaboreze şi să răspândească miracolul, tot aşa cum gândirea speculativă indiană a construit o întreagă cosmo-fiziologie mistică în jurul simbolismului frânghiilor cosmice şi al sutratman-ului.

Iată-ne întorşi deci la punctul de plecare al studiului nostru; semnificaţia şi funcţia „miracolului frânghiei”. Dar importantă este, după părerea noastră, mai ales funcţia culturală a miracolului frânghiei – sau, mai precis, a scenariilor arhaice care au făcut-o posibilă. Am văzut mai sus că astfel de scenarii, ca şi ideologia pe care o implică, provin din mediile de magicieni. Exhibiţia are drept scop să dezvăluie spectatorilor o lume necunoscută şi misterioasă: lumea sacră a magiei şi a religiei la care nu au acces decât iniţiaţii. Imaginile şi temele dramatice la care se face apel, în special ascensiunea la Cer cu ajutorul unei frânghii, dispariţia şi tăierea iniţiatică în bucăţi a ucenicului, nu ilustrează numai puterile oculte ale magicienilor, ci dezvăluie şi un nivel mai profund al realităţii, inaccesibil profanilor: într-adevăr, ele dezvăluie misterul morţii şi al învierii iniţiatice, posibilitatea de a trece dincolo de „această lume” şi de a dispărea într-un plan „transcendental”. Imaginile născute din miracolul frânghiei pot să declanşeze simultan adeziunea la o realitate invizibilă, secretă, „transcendentală”, şi îndoiala cu privire la realitatea lumii obişnuite şi „imediate”. Din acest punct de vedere, *rope-trick*-ul – ca, de altfel, toate celelalte fapte extraordinare ale magicienilor – are o valoare culturală pozitivă, căci stimulează cât se poate de mult imaginaţia şi reflecţia, provocând apariţia întrebărilor şi a neliniştilor; punând, în definitiv, problema „adevăratei” realităţi a Lumii. Nu întâmplător Sankara foloseşte exemplul *rope-trick*-ului pentru a ilustra misterul iluziei cosmice; chiar de la începuturile speculaţiei filosofice indiene, maya era magia prin excelenţă, iar zeii, în măsura în care erau „creatori”, erau mayani, adică „magicieni”.

În sfârşit, trebuie să ţinem seama de funcţia „spectaculoasă” a miracolului frânghiei (şi a faptelor magice asemănătoare). Magicianul este, prin definiţie, un regizor. Datorită ştiinţei sale misterioase, spectatorii asistă la o „acţiune dramatică” la care nu participă în mod activ, în sensul că nu „muncesc” (cum se întâmplă în cazul altor ceremonii dramatice colective). În timp ce magicienii efectuează ascensiunile (tricks), spectatorii sunt pasivi: ei contemplă. Este un prilej de a-şi închipui cum pot fi făcute lucrurile fără „să munceşti”, numai prin „magie”, prin puterea misterioasă a gândirii şi a voinţei. Dar este şi o ocazie de a se gândi la puterea creatoare a Zeilor, care creează nu muncind cu mâinile, ci prin forţa cuvintelor sau a gândirii lor. Altfel spus, o întreagă afabulaţie a atotputerniciei ştiinţei spirituale, a libertăţii omului, a posibilităţilor sale de a transcende Universul familiar, este provocată de descoperirea „spectacolului”, de faptul că omul trăieşte situaţia unui „contemplativ”.

Situaţii

Cele câteva observaţii de mai sus cu privire la „miracolul frânghiei” nu privesc decât un singur aspect al complexului simbolic de care ne-am ocupat. Fiecare dintre celelalte aspecte ar merita de asemenea lungi studii comparative pe care nu le putem întreprinde aici. Dar exemplele pe care le-am discutat au pus clar în lumină următorul fapt: fie că este rezultatul unei experienţe paranormale a câtorva indivizi privilegiaţi, sau produsul fanteziei umane, imaginea unei frânghii sau a unui fir invizibil care-l leagă pe om de zonele superioare a servit la exprimarea unor situaţii umane exemplare: a se afla în comunicare cu Cerul şi cu Zeii; prin urmare, a fi ales de Zei şi destinat unei vocaţii religioase; în speculaţia filosofică indiană, firul invizibil este folosit atât pentru a sugera esenţa Sinelui (atman), cât şi pentru a descrie relaţiile dintre Dumnezeu şi făpturile sale; dar în India, ca şi în Grecia şi în Europa antică, imaginea firului este de asemenea folosită pentru a desemna condiţia umană în general, destinul („firul vieţii”; Zeiţele care torc destinul), trama existenţei temporale (karman), şi prin urmare

„sclavia”. O întreagă categorie de imagini asemănătoare exprimă „legarea” realizată prin magie sau prin moarte. Cât despre simbolismul ţesutului, deşi dependent de simbolismul firului, îl depăşeşte şi îl prelungeşte pe acesta.

Cum am observat în mai multe rânduri, aceste imagini reuşesc să exprime idei solidare, dar distincte. În contexte diferite, firul sau frânghia pot exprima nuanţe noi. Aceasta este de altfel principala funcţie a imaginilor exemplare: ele invită, ajută şi chiar silesc omul să gândească, să-şi precizeze ideile, să descopere mereu semnificaţii noi, să le aprofundeze şi să le articuleze. Este foarte semnificativ faptul că imaginea frânghiei sau a firului ocupă un loc principal în universul imaginar al vindecătorilor primitivi sau în experienţele extrasenzoriale ale omului modem, ca şi în experienţa mistică a societăţilor arhaice, în miturile şi ritualurile indo-europene, în cosmologia şi filosofia indiană, în filosofia greacă etc. Asta arată că imaginile firului şi ale frânghiei revine continuu în imaginaţia şi în gândirea speculativă a omului. Imaginile acestea corespund deci unor experienţe extrem de profunde, şi la urma urmei dezvăluie o situaţie umană care pare imposibil de tradus prin alte simboluri sau concepte.

1960

V

OBSERVAŢII ASUPRA SIMBOLISMULUI RELIGIOS

Moda simbolismului

Aşa cum am subliniat în repetate rânduri, de câtva timp încoace asistăm la o adevărată modă a simbolismului.[322] Mai mulţi factori au contribuit la situarea acestuia pe locul privilegiat pe care-l ocupă astăzi. Au fost, mai întâi, descoperirile psihologiei abisale, printre care, în primul rând, faptul că activitatea inconştientului poate fi surprinsă prin intermediul imaginilor, al figurilor şi al scenariilor care nu trebuie luate ca atare, ci privite ca nişte „cifruri" ale unor situaţii şi personaje pe care conştientul nu vrea sau nu poate să le recunoască.[323]

A fost apoi, la începutul secolului, înflorirea artei abstracte, urmată, după primul război mondial, de experienţele poetice suprarealiste, care au familiarizat publicul cultivat cu lumile nonfigurative şi onirice. Or, aceste universuri ajungeau să dezvăluie o semnificaţie numai în măsura în care li se puteau descifra structurile, care erau „simbolice". Un al treilea factor a trezit şi el interesul pentru studiul simbolismului: cercetările etnologilor asupra societăţilor primitive şi în special ipotezele lui Lucien Levy-Bruhl asupra structurii şi funcţiilor „mentalităţii primitive". Levy-Bruhl considera că, dominată fiind de ceea ce el numea „participare mistică", „mentalitatea primitivă" nu putea fi decât prelogică. La sfârşitul vieţii, Levy-Bruhl a renunţat la ipoteza unei mentalităţi primitive prelogice, total diferită de mentalitatea modernă şi opusă acesteia.[324] De fapt, ea nu se bucurase de o adeziune generală din partea etnologilor şi a sociologilor. Totuşi, a fost utilă în măsura în care a suscitat discuţii între filosofi, sociologi şi psihologi. Ipoteza lui Levy-Bruhl a avut în special meritul de a fi atras atenţia elitelor intelectuale asupra comportamentului „omului primitiv", asupra vieţii sale psihomentale şi asupra creaţiilor lui culturale. Interesul actual al filosofilor, în special din Europa, pentru mit şi simbol este datorat în mare parte cărţilor lui L6vy-Bruhl şi controverselor pe care ele le-au suscitat.

În sfârşit, moda despre care vorbim datorează mai mult decât s-ar putea crede cercetărilor unor filosofi, epistemologi şi lingvişti preocupaţi de ideea de a demonstra caracterul simbolic al limbajului, ca şi al tuturor celorlalte activităţi ale spiritului uman, mergând de la rit şi mit până la artă şi ştiinţă.[325] Întrucât omul are facultatea de a crea simboluri (symbol-forming power), tot ce produce el e simbolic.[326]

Amintind principalii factori care au contribuit la generalizarea interesului pentru simbolism, am enumerat şi perspectivele în care a fost abordat studiul simbolismului: este vorba despre perspectiva psihologiei abisale, a artelor plastice şi a poeziei, a

---

[322] Cf. M. Eliade, *Images et Symboles*, pp. 9 şi urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, pp. 11 şi urm. – n. t).

[323] Doritorii vor găsi o prezentare clară a teoriilor lui Freud şi Jung asupra simbolului în cartea Jolandei Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie* C.G. Jungs (Zurich, 1957), pp. 86 şi urm.

[324] Cf. Lucien Levy-Bruhl, *Les Carnets* (editate de Maurice Leenhardt, Paris, 1946).

[325] Cf. Max Schlesinger, *Geschichte des Symbols* (Berlin, 1912); A.N. Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect* (New York, 1927); W.M. Urban, *Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism* (Londra şi New York, 1939); *Religious Symbolism* (editat de F. Ernest Johnson, New York, 1955); *Symbols and Values: An Iniţial Study* (Al XIII-lea Simpozion al Conferinţei asupra ştiinţei, filosofiei şi religiei, New York, 1954); *Symbols and Society* (Al XIV-lea Simpozion al Conferinţei asupra ştiinţei, filosofiei şi religiei, New York, 1955). Cf. şi: *Symbolon. Jahrbuchfur Symbolforschung,* vol. I, Basel, 1960.

[326] E suficient să menţionăm lucrările lui Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 volume (Berlin, 1923-1929); Id., *An Essay on Man* (Yale, 1944), şi Susanne K. Langer, *Philosophy of Reason, Rite and Art* (Harvard, 1942).

etnologiei, semanticii, epistemologiei şi filosofiei. Istoricul religiilor nu poate decât să se bucure de aceste cercetări, întreprinse din puncte de vedere variate, asupra unui subiect atât de important din propriul lui câmp de observaţie. În virtutea solidarităţii ştiinţelor umane, orice descoperire importantă dintr-un sector are un ecou în disciplinele învecinate. Ceea ce ne învaţă psihologia sau semantica referitor la funcţia simbolului prezintă cu siguranţă interes pentru ştiinţa religiilor. În fond, nu e oare vorba de acelaşi subiect? Căci ceea ce se urmăreşte este tot înţelegerea omului şi a locului său în lume. S-ar putea chiar iniţia un studiu profitabil asupra raporturilor dintre disciplinele menţionate şi ştiinţa religiilor.

Dincolo de asta însă, este clar că domeniul ştiinţei religiilor nu se confundă cu acela al altor discipline. Demersul istoricului religiilor e departe de a fi identic cu cel al psihologului, lingvistului ori sociologului; el nu este identic nici măcar cu cel al teologului. Cercetarea întreprinsă de istoricul religiilor se deosebeşte de cercetarea lingvistului, a psihologului şi a sociologului prin faptul că cel dintâi se ocupă numai de simbolurile religioase, intim legate de o experienţă religioasă sau de o concepţie religioasă despre lume.

Demersul istoricului religiilor este distinct şi de cel al teologului. Orice teologie implică o reflecţie sistematică asupra conţinuturilor experienţei religioase în scopul aprofundării şi elucidării raporturilor dintre Dumnezeu-Creatorul şi om, creaţia sa. Dimpotrivă, căile de abordare proprii istoricului religiilor sunt empirice. El se confruntă cu fapte istorico-religioase pe care îşi propune să le înţeleagă şi să le facă inteligibile pentru ceilalţi. Atenţia îi este reţinută atât de semnificaţia faptului religios, cât şi de istoria acestuia, grija lui constantă fiind ca niciuna dintre ele să nu fie sacrificată în favoarea celeilalte. Desigur, şi istoricul religiilor e obligat să-şi sistematizeze rezultatele cercetării, să reflecteze la structura fenomenelor religioase. Dar atunci îşi completează munca de istoric printr-o analiză de fenomenolog ori de filosof al religiei. În sensul larg al termenului, ştiinţa religiilor include atât fenomenologia religioasă, cât şi filosofia religiei. Dar istoricul religiilor, în sensul restrâns al cuvântului, nu poate sub niciun motiv renunţa la legătura cu concretul istoric. El se străduieşte tocmai să descifreze, în planul temporal al evenimentelor concret istorice, destinul experienţelor izvorâte din nestăvilita dorinţă a oamenilor de a transcende temporalul şi istoria. Orice experienţă religioasă autentică implică o încercare disperată de a descoperi principiul tuturor lucrurilor, realitatea ultimă. Dar orice expresie, sau formulare conceptuală, a unei experienţe religioase date se înscrie într-un context istoric. Aşadar, expresiile, formulările devin „documente istorice”, la fel ca toate celelalte fapte de cultură: creaţiile artistice, fenomenele sociale, economice etc. Cel mai mare merit al istoricului religiilor este efortul său de a găsi, într-un „fapt” condiţionat, cum e normal, de momentul istoric şi de stilul cultural al epocii, situaţia existenţială care l-a generat.

Trebuie să mai ţinem seama şi de un alt element: teologia se ocupă esenţialmente de religiile istorice şi revelate, de monoteismul evreiesc, creştin şi musulman, şi numai în subsidiar de cele din Orientul Apropiat antic şi din Mediterana antică. Nu încape îndoială că un studiu teologic al simbolismului religios va ţine mai curând seama de documentele alese din domeniul marilor religii monoteiste decât de materialele „primitive”.[327] Or, istoricul religiilor nutreşte ambiţia să se familiarizeze cu cât mai multe religii şi în special cu religiile arhaice şi primitive, unde poate întâlni instituţii religioase aflate încă într-un stadiu elementar.

Într-un cuvânt, dacă este recomandabil să se ţină seama de cercetările întreprinse de specialiştii altor discipline asupra simbolurilor în general şi asupra simbolismului religios în particular, istoricul religiilor e obligat, în cele din urmă, să abordeze subiectul cu propriile sale mijloace de investigaţie şi într-o perspectivă care îi este

[327] Evident, o teologie a Istoriei Religiilor va trebui să ia în considerare toate experienţele religioase arhaice şi primitive. O asemenea teologie presupune însă existenţa unei Istorii a Religiilor şi depinde de rezultatele acesteia.

specifică. Nu există nicio altă perspectivă care să permită o mai bună integrare a faptelor istorico-religioase decât cea a ştiinţei generale a religiilor. Doar timiditatea i-a făcut pe istoricii religiilor să accepte uneori o integrare propusă de sociologi sau de antropologi. În măsura în care se pot formula consideraţii generale asupra comportamentului religios al omului, istoricul religiilor este cel mai îndreptăţit să facă acest lucru. Evident, cu condiţia să stăpânească perfect rezultatele cercetărilor întreprinse în toate sectoarele importante ale disciplinei sale şi să fie capabil să le integreze.

Inhibiţiile specialistului

Din păcate, aceste condiţii sunt din ce în ce mai rar întrunite.[328] Câţi istorici ai religiilor fac într-adevăr efortul de a urmări cercetările din domenii mai îndepărtate de „specialitatea" lor? Un istoric al religiei greceşti se mai interesează uneori de studiile recente asupra religiilor iraniene sau indiene, dar el va fi mult mai puţin înclinat să urmărească rezultatele colegilor săi specializaţi, să spunem, în religiile altaice, bantu sau indoneziene. Dacă doreşte să se lanseze într-o comparaţie ori să propună o explicaţie mai generală a faptelor greceşti sau mediteraneene, el se va îndrepta spre un Manual, ori îl va răsfoi pe Frazer, ori va recurge la cutare teorie la modă despre religia „primitivilor". Altfel spus, va trata superficial tocmai munca pe care o aşteptam de la el în calitate de istoric al religiilor: aceea de a fi mereu la curent cu cercetările colegilor săi, specialişti în alte domenii, de a asimila şi compara rezultatele acestora, în sfârşit, de a le integra, pentru a înţelege mai bine documentele sale greceşti.

Această timiditate se explică, după părerea noastră, prin două prejudecăţi. Prima ar putea fi formulată în felul următor: istoria religiilor constituie un domeniu nelimitat[329], pe care nimeni nu-l poate stăpâni pe deplin; mai bine să cunoşti un sector în profunzime, decât să te plimbi prin mai multe ca amator. Cea de a doua prejudecată, mai curând implicită decât recunoscută ca atare, este că, în materie de „teorie generală" a religiei, e mai prudent să te adresezi sociologului, antropologului, filosofului sau teologului. Ar fi multe de spus despre inhibiţia istoricului religiilor în faţa unui studiu cu caracter comparativ sau integrator. Deocamdată, să încercăm însă să corectăm părerea greşită pe care unii o au cu privire la studiile de integrare. Istoricul religiilor nu trebuie să se substituie diverşilor specialişti enumeraţi, să cunoască la perfecţie filologiile respective. O astfel de substituţie e nu numai practic imposibilă, ci şi complet inutilă. Istoricul religiilor, care cercetează, să spunem, India vedică sau Grecia clasică, nu este obligat să cunoască limba chineză, indoneziana şi limba bantu pentru a folosi în cercetările sale documente religioase taoiste sau miturile aborigenilor din Ceram sau riturile populaţiei tonga. Ceea ce trebuie să facă e să se informeze asupra progreselor realizate de specialiştii din fiecare dintre aceste domenii. Nu eşti istoric al religiilor pentru că stăpâneşti un număr de filologii diverse, ci pentru că eşti capabil să ordonezi faptele religioase într-o perspectivă generală. Istoricul religiilor nu se comportă ca un filolog, ci ca un exeget, ca un interpret. Cunoştinţele acumulate în domeniul specialităţii sale l-au învăţat deja cum să se orienteze în labirintul faptelor, unde să caute sursele cele mai importante, traducerile cele mai indicate, studiile în măsură să-i ghideze cercetările. El se străduieşte să înţeleagă, în calitate de istoric al religiilor, materialele pe care filologii şi istoricii i le pun la dispoziţie. Câteva săptămâni de lucru îi sunt suficiente lingvistului pentru a descoperi structura unei limbi necunoscute. Istoricul religiilor ar trebui să fie capabil de rezultate asemănătoare lucrând asupra unor fapte religioase străine propriului domeniu de studiu. Căci el nu

---

[328] Cf. *Images et Symboles*, pp. 33 şi urm (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 33 şi urm. – n. t.).

[329] Acest lucru este adevărat pentru toate disciplinele istorice. Chiar Anatole France remarca, acum mai bine de cincizeci de ani, că ar fi fost necesare mai multe vieţi pentru citirea tuturor documentelor referitoare numai la Revoluţia franceză.

trebuie să refacă efortul filologic cerut de cercetările de specialitate, după cum istoricul romanului francez din secolul al XIX-lea nu este obligat să reia examenul manuscriselor lui Balzac sau Flaubert, nici analiza stilistică a lui Stendhal, nici cercetările asupra surselor lui Victor Hugo sau Gerard de Nerval. El trebuie doar să fie la curent cu toate aceste lucrări, să utilizeze rezultatele respective şi să le integreze.

Demersul istoricului religiilor poate fi de asemenea comparat cu acela al unui biolog. Când acesta studiază, de exemplu, comportamentul unei anumite specii de insecte, el nu se substituie entomologului, ci doar prelungeşte, confruntă şi integrează cercetările respectivului specialist. Desigur, şi biologul este „specialist" într-una din ramurile zoologiei, adică dispune de o experienţă îndelungată privind o specie animală sau alta. Dar demersul său este diferit de cel al zoologului: el este interesat de structurile vieţii animale, nu doar de morfologia şi de „istoria" unei specii particulare. Cea de a doua prejudecată a unor istorici ai religiilor, anume că trebuie să se adreseze unui alt „specialist" pentru interpretarea globală şi sistematică a faptelor religioase, se explică probabil prin timiditatea filosofică a foarte multor savanţi. Doi factori au contribuit mai ales la impunerea şi cultivarea acestei timidităţi: pe de o parte, însăşi structura disciplinelor care servesc oarecum drept introducere în sau pregătire pentru ştiinţa religiilor (se ştie că majoritatea istoricilor religiilor provin din rândul filologilor, arheologilor, istoricilor, orientaliştilor şi etnologilor); pe de altă parte, inhibiţia provocată de lamentabilul eşec al marilor improvizaţii de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea (mitologia considerată ca o „boală a limbajului", mitologiile astrale şi naturiste, panbabilonismul, animismul şi preanimismul etc). Oricum, istoricul religiilor se simte mai în siguranţă dacă lasă altor discipline – sociologia, psihologia, antropologia – riscul sintezelor sau al teoriilor generale.[330] Dar asta înseamnă că istoricul religiilor ezită să-şi completeze munca pregătitoare de filolog şi de istoric printr-un efort de înţelegere, care presupune, fără îndoială, un act de reflecţie.

Probleme de metodă

Nu avem intenţia să dezvoltăm aceste câteva observaţii relative la domeniul şi la metodele ştiinţei religiilor. Ambiţiile noastre sunt mai modeste: am dori să arătăm că este perfect posibil ca simbolismul religios să fie studiat din perspectiva ştiinţei religiilor şi să sugerăm care ar putea fi rezultatele acestui demers. Dar, luând în discuţie acest caz, ne vom lovi de o serie de dificultăţi metodologice inerente oricărei cercetări de istoria religiilor. Altfel spus, va trebui să discutăm unele probleme de metodă nu în abstract, ci aşa cum se manifestă ele pe parcursul cercetării propriu-zise.

Prima dificultate pe care o întâmpină istoricul religiilor este mulţimea documentelor ce urmează a fi examinate; în cazul nostru, numărul mare de simboluri religioase care trebuie cercetate. O problemă se ridică chiar de la început: admiţând că se ajunge la cunoaşterea totalităţii acestora (ceea ce nu este totdeauna sigur), are oare cercetătorul dreptul să le folosească în mod nediferenţiat, adică grupându-le, comparându-le, chiar recurgând la unele ori la altele în funcţie de interesele sale ? Aceste documente religioase sunt în acelaşi timp documente istorice, care fac parte integrantă din contexte culturale diferite. În definitiv, fiecare document are o semnificaţie distinctă, intim legată de cultura şi de momentul istoric în care a luat naştere.

Dificultatea este reală şi vom încerca mai departe să arătăm cum poate fi ea depăşită. Deocamdată să spunem numai că istoricul religiilor se izbeşte inevitabil de astfel de obstacole în tot ceea ce întreprinde. Căci, pe de o parte, doreşte să cunoască

---

[330] Într-adevăr, toate „teoriile generale" care au dominat istoria religiilor, de la începuturile sale şi până în prezent, au fost opera lingviştilor, antropologilor, sociologilor, etnologilor şi filosofilor. Cf. *Images et Symboles*, pp. 35 şi urm (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 35 şi urm. – n. t.).

toate situaţiile istorice ale unui comportament religios, iar, pe de altă parte, este obligat să identifice structura acestui comportament, aşa cum apare ea într-o multitudine de situaţii. Să luăm un exemplu: există nenumărate variante ale simbolismului Arborelui Cosmic. Unele dintre ele pot fi considerate ca provenind din câteva centre de răspândire. Se poate chiar admite că toate variantele Arborelui Cosmic derivă, în ultimă instanţă, dintr-un singur centru. Putem atunci spera să reconstituim într-o zi istoria simbolismului Arborelui Cosmic, precizând centrul de origine, căile de răspândire şi diferitele valori cu care acest simbolism s-a îmbogăţit în timpul peregrinărilor sale.

Dacă ar fi realizabilă, o astfel de monografie istorică ar aduce mari servicii ştiinţei religiilor. Dar problema simbolismului Arborelui Cosmic tot n-ar fi rezolvată. Căci un alt studiu, de natură complet diferită, ar rămâne în întregime de făcut: şi anume, să se stabilească sensul acestui simbol, conţinutul revelat, ce arată el ca simbol religios. Fiecare tip sau varietate dezvăluie cu o intensitate sau cu o claritate deosebită anumite aspecte ale simbolismului Arborelui Cosmic, lăsând în umbră altele. În unele cazuri Arborele Cosmic se înfăţişează mai cu seamă ca *imago mundi*, iar în altele se prezintă ca *axis mundi*, ca un trunchi care susţine Cerul, leagă cele trei zone cosmice (Cerul, Pământul, Infernul) şi asigură comunicarea între Pământ şi Cer. În sfârşit, alte variante subliniază mai ales funcţia de regenerare periodică a Universului, ori rolul jucat de Arborele Cosmic ca Centru al Lumii, ori virtuţile lui creatoare etc. Am studiat simbolismul Arborelui Cosmic în mai multe dintre lucrările noastre anterioare[331], şi ar fi inutil să reluăm aici problema în ansamblul ei. Este suficient să spunem că e cu neputinţă să înţelegem semnificaţia Arborelui Cosmic dacă nu luăm în consideraţie decât una sau numai câteva dintre variantele sale. Structura simbolismului nu se lasă complet descifrată decât după analizarea unui număr considerabil de exemple. Chiar pentru înţelegerea semnificaţiei unui singur tip de Arbore Cosmic este necesară studierea tipurilor şi a variantelor sale cele mai importante. Astfel, simbolismul lui Yggdrasil sau al Arborilor Cosmici din Asia Centrală şi din Siberia poate fi înţeles numai după ce au fost elucidate semnificaţiile Arborelui Cosmic în Mesopotamia sau în India antică. În ştiinţa religiilor, ca şi în alte ştiinţe, comparaţiile servesc în acelaşi timp pentru a apropia şi pentru a deosebi.

Dar există un aspect şi mai important: numai după inventarierea tuturor variantelor putem înţelege cu adevărat diferenţele de semnificaţie ce le despart. Simbolul Arborelui Cosmic indonezian îşi dezvăluie întreaga importanţă pentru ştiinţa religiilor numai în măsura în care nu coincide cu cel al Arborelui Cosmic altaic. Şi atunci se pune întrebarea: ceea ce s-a petrecut într-un caz ori în celălalt reprezintă o inovaţie, o estompare a sensului, sau pur şi simplu pierderea semnificaţiei originare? Ştiind ce semnifică Arborele Cosmic în Mesopotamia, în India sau în Siberia, ne întrebăm în ce împrejurări istorico-religioase sau din ce raţiuni interne acelaşi simbol ajunge să aibă o semnificaţie diferită în Indonezia. Modalitatea de difuzare nu poate constitui o explicaţie satisfăcătoare. Căci, chiar demonstrând că simbolul s-a transmis de la o civilizaţie la alta pornind dintr-un centru unic, tot nu s-ar răspunde la întrebarea: de ce unele culturi au păstrat anumite semnificaţii primare, în vreme ce altele le-au uitat, le-au respins, le-au modificat sau le-au îmbogăţit! Pentru a înţelege acest proces de îmbogăţire este necesar să cunoaştem structura simbolului. Simbolizând misterul unei Lumi în continuă regenerare, Arborele Cosmic simbolizează – simultan sau succesiv – stâlpul Universului şi leagănul raselor umane, reînnoirea (renovatio) cosmică şi ritmurile lunare, Centrul Lumii şi calea de trecere de la Pământ la Cer etc. Fiecare dintre aceste noi valenţe devine posibilă tocmai pentru că

---

[331] Cf. *Traite d'Histoire des Religions*, pp. 232 şi urm. (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 251 şi urm. – n. t.); *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, pp. 244 şi urm.; *Images et Symboles*, pp. 55 şi urm., 213 şi urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 54 şi urm. – n. t.).

simbolismul Arborelui Cosmic se prezintă, de la început, drept „cifru” al Lumii percepute ca o realitate vie, sacră şi inexhaustibilă. Istoricul religiilor va trebui să clarifice motivele pentru care cutare cultură a păstrat, a dezvoltat sau a uitat un anumit aspect al simbolismului Arborelui Cosmic, pătrunzând cu această ocazie mai adânc în esenţa respectivei culturi şi învăţând să o deosebească de celelalte. În unele privinţe, situaţia istoricului religiilor ar putea fi comparată cu cea a specialistului în psihologia abisală. Şi unul şi celălalt sunt obligaţi să menţină un contact permanent cu faptele; demersurile lor sunt empirice; scopul amândurora este să înţeleagă „situaţii”: situaţii individuale, în cazul psihologului, situaţii istorice, în cazul istoricului religiilor. Dar psihologul ştie că nu va ajunge să înţeleagă o situaţie individuală şi că nu-şi va putea ajuta pacientul să se vindece decât în măsura în care va reuşi să descopere în simptomatologia particulară o structură şi să recunoască în ciudăţeniile unei istorii individuale liniile generale ale istoriei fenomenelor psihice luate în ansamblul lor. Pe de altă parte, psihologul îşi perfecţionează mijloacele de investigaţie şi îşi corectează concluziile teoretice pe baza descoperirilor prilejuite de activitatea sa de analiză. Aşa cum am văzut mai înainte, la fel procedează şi istoricul religiilor când studiază, de exemplu, simbolismul Arborelui Lumii. Indiferent dacă se limitează, să zicem, la Asia Centrală ori la Indonezia sau, dimpotrivă, îşi propune să îmbrăţişeze acest simbolism în ansamblul său, el nu-şi poate duce sarcina la bun sfârşit decât luând în consideraţie toate variantele importante ale Arborelui Cosmic.

Omul fiind un *homo symbolicus* şi activităţile sale implicând fără excepţie simbolismul, toate faptele religioase au necesarmente un caracter simbolic. Afirmaţia este cum nu se poate mai adevărată, dacă ne gândim că orice act religios şi orice obiect cultural vizează o realitate metaempirică. Arborele care devine obiect de cult nu este venerat ca arbore, ci ca hierofanie, ca manifestare a sacrului.[332] Şi orice act religios capătă, tocmai pentru că este religios, o semnificaţie în ultimă instanţă „simbolică”, întrucât se referă la valori sau la figuri supranaturale.

Ar fi deci justificat să afirmăm că orice cercetare legată de un subiect religios implică studiul unui simbolism religios. Dar, în practica curentă a ştiinţei religiilor, termenul simbol este rezervat de regulă faptelor religioase caracterizate printr-un simbolism manifest şi explicit. De exemplu, se vorbeşte despre roată ca simbol solar, despre oul cosmogonic ca simbol al totalităţii nediferenţiate, despre şarpe ca simbol htonian, sexual sau funerar etc.[333]

Se obişnuieşte de asemenea ca o instituţie religioasă dată – de pildă, iniţierea – sau un comportament religios (să spunem: *orientatio*) să fie abordate numai sub unghiul simbolismului. Într-o cercetare de acest gen, contextele socio-religioase ale instituţiei ori ale comportamentului respectiv sunt lăsate la o parte anume pentru ca atenţia să se poată concentra exclusiv asupra simbolismului pe care ele îl implică. Iniţierea este un fenomen complex, cuprinzând rituri multiple, mitologii divergente, contexte sociale diferite, finalităţi dintre cele mai diverse.[334] Se ştie, desigur, că toate acestea reprezintă, în ultimă instanţă, „simboluri”. Studiul simbolismului iniţiatic are însă un alt

[332] Cu privire la hierofanii, vezi *Traite d’Histoire des Religions*, pp. 15 şi urm. şi passim (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 26 şi urm. – n. t.).

[333] Termenul „simbolism” este de asemenea folosit pentru a desemna un ansamblu coerent sub raportul structurii; se vorbeşte, de exemplu, de simbolismul acvatic, a cărui structură nu poate fi descifrată decât prin examinarea unui mare număr de fapte religioase aparent eterogene: rituri de botez şi de purificare, cosmogonii acvatice, mituri referitoare la potopuri sau la catastrofe maritime, mituri ale fecundităţii prin contactul cu apa etc. (*Traite*, pp. 168 şi urm. [trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 183 şi urm. – n. t.]; *Images et Symboles*, pp. 164 şi urm., 199 şi urm. [trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 155 şi urm., pp. 187 şi urm. – n. t.]). Evident, în întrebuinţarea lor curentă, termenii „simbol” şi „simbolism” sunt lipsiţi de precizie, dar trebuie să ne împăcăm cu această stare de lucruri, în multe cazuri, contextul este suficient pentru lămurirea sensului.

[334] Cf. M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d’initiation* (Paris, 1959).

scop: descifrarea simbolismului implicit al cutărui rit ori mit iniţiatic (*regressus ad uterum*, moartea şi învierea rituale etc), cercetarea fiecărui simbol sub raport morfologic şi istoric, identificarea situaţiei existenţiale care le-a favorizat apariţia.

La fel se procedează şi în cazul unui comportament religios ca *orientatio*. Există nenumărate rituri de orientare, precum şi o sumă de mituri care le justifică, şi, în ultimă instanţă, toate îşi au originea în experienţa spaţiului sacru. Abordarea acestei probleme în ansamblul ei presupune studiul orientării rituale, al geomanţiei, al riturilor de întemeiere a satelor şi de construire a templelor sau a caselor, studiul simbolismului corturilor, cabanelor şi caselor etc. Dar, întrucât toate acestea se bazează pe experienţa spaţiului sacru şi pe o anumită concepţie cosmologică, studierea comportamentului de orientare se poate limita la simbolismul spaţiului sacru. Ceea ce nu înseamnă că se ignoră sau se neglijează contextele istorice şi sociale ale numeroaselor forme de *orientatio* examinate până în prezent de cercetători.

Nu ar fi greu să adăugăm alte exemple de studii întreprinse în domeniul unui simbolism particular: „zborul magic” şi ascensiunea, Noaptea şi simbolismul întunericului, simbolismul lunar, solar, teluric, vegetal, animal, simbolismul căutării nemuririi, simbolul Eroului etc. În fiecare dintre aceste cazuri demersul este în esenţă acelaşi: se încearcă să se restituie semnificaţia simbolică a unor fapte religioase aparent eterogene, dar solidare în plan structural, care pot fi atât rituri ori comportamente rituale, cât şi mituri, legende sau Figuri supranaturale şi imagini. Un astfel de procedeu nu implică reducerea semnificaţiilor la un numitor comun. Deşi lucrul acesta s-a mai spus, e bine să insistăm asupra faptului că cercetarea structurilor simbolice nu este un efort de reducere, ci unul de integrare. Comparăm şi confruntăm două expresii ale unui simbol nu pentru a le reduce la una singură, preexistentă, ci pentru a descoperi procesul prin care o structură îşi poate adăuga noi semnificaţii. Examinând simbolismul zborului şi al ascensiunii, am dat câteva exemple cu privire la acest proces de îmbogăţire; cei care doresc să verifice rezultatele obţinute printr-un asemenea demers metodologic pot găsi informaţii suplimentare în studiul nostru.[335]

Ce „revelează” simbolurile

Sarcina istoricului religiilor nu poate fi considerată încheiată atâta vreme cât nu se ajunge la precizarea funcţiei simbolismului în general. Se ştie ce au de spus teologul, filosoful sau psihologul cu privire la această problemă.[336] Să ne ocupăm acum de concluziile la care ajunge istoricul religiilor când analizează documentele specifice.

Prima observaţie pe care trebuie să o facă este că Lumea „vorbeşte”, se „revelează” prin simboluri. Nu e vorba despre un limbaj utilitar şi obiectiv. Simbolul nu este o copie a realităţii obiective. El revelează ceva mai profund, ceva fundamental. Să încercăm să punem în evidenţă diferitele aspecte, diversele paliere ale acestei revelaţii.

1° Simbolurile pot revela o modalitate a realului sau o structură a Lumii care nu sunt manifeste în planul experienţei imediate. Ca să arătăm în ce sens exprimă simbolismul o modalitate a realului inaccesibilă experienţei umane să luăm un exemplu: simbolismul Apelor, prin care ni se revelează preformalul, virtualul, haoticul. Bineînţeles, nu e vorba de o cunoaştere raţională, ci de o percepere prin conştiinţa vie,

---

[335] Cf. *Mythes, Reves et Mysteres*, pp. 133-164 („Symbolismes de l’ascension et «reves eveilles»“).

[336] Redăm mai jos analiza lui Paul Tillich: „This is the great function of symbols: to point beyond themselves, in the power of that to which they point, to open up levels of reality which otherwise are closed, and to open up levels of the human mind of which we otherwise are not aware” („Iată care este principala funcţie a simbolurilor: să trimită dincolo de ele, în virtutea lucrurilor către care trimit, să dezvăluie paliere ale realităţii care altfel rămân ascunse şi să reveleze profunzimi ale minţii omeneşti de care altfel nu suntem conştienţi”) (Paul Tillich, „Theology and Symbolism”, în *Religious Symbolism*, editat de F. Ernest Johnson, New York, 1955, pp. 107-116, p. 109).

care precedă reflecţia. Prin astfel de percepţii se constituie Lumea. Numai după aceea, când semnificaţiile lor sunt înţelese şi se trece la formularea într-un ansamblu coerent, apar cele dintâi reflecţii asupra fundamentelor Lumii, punct de plecare al tuturor cosmologiilor şi ontologiilor, de la Vede la presocratici.

În ceea ce priveşte capacitatea simbolurilor de a dezvălui o structură profundă a Lumii, revenim la cele spuse mai sus în legătură cu principalele semnificaţii ale Arborelui Cosmic. Acesta înfăţişează Lumea ca totalitate vie, care se reînnoieşte periodic şi pe care regenerarea o face mereu fecundă, bogată, inepuizabilă. Din nou, nu este vorba despre o cunoaştere pe calea reflecţiei, ci de înţelegerea imediată a unui „cifru" al Lumii. Lumea „vorbeşte" prin intermediul Arborelui Cosmic, iar „cuvântul" său e înţeles direct. Lumea e înţeleasă ca Viaţă, şi, pentru gândirea primitivă, Viaţa este o formă deghizată a Fiinţei.

Remarcile de mai sus au un corolar: simbolurile religioase legate de structurile vieţii revelează o Viaţă mai profundă, mai misterioasă decât vitalul perceput prin experienţa cotidiană. Ele dezvăluie latura miraculoasă, inexplicabilă a Vieţii, precum şi dimensiunea sacramentală a existenţei umane. „Descifrată" în lumina simbolurilor religioase, însăşi viaţa omenească lasă să transpară un aspect misterios: ea vine din „altă parte", de foarte departe, e „divină", în sensul că este opera Zeilor sau a Fiinţelor supranaturale.

2° Ajungem astfel la a doua observaţie generală: pentru populaţiile primitive, simbolurile sunt totdeauna religioase, din moment ce vizează fie ceva real, fie o structură a Lumii. Or, în culturile arhaice, realul – adică ceea ce este puternic, semnificativ, viu – echivalează cu sacrul. Pe de altă parte, Lumea e creaţia Zeilor sau a unor Stări supranaturale; a dezvălui o structură a Lumii înseamnă a revela un secret ori o semnificaţie „cifrată" a lucrării divine. Iată de ce simbolurile religioase arhaice implică o ontologie. Este vorba, desigur, despre o ontologie presistematică, expresie a unei judecăţi asupra Lumii şi totodată asupra existenţei umane, judecată care nu e formulată în concepte şi care nu poate fi totdeauna tradusă în concepte.

3° O caracteristică esenţială a simbolismului religios este plurivalenta sa, capacitatea de a exprima simultan mai multe semnificaţii a căror solidaritate nu este evidentă în planul experienţei imediate. De exemplu, simbolismul Lunii pune în evidenţă solidaritatea, datorată identităţii de natură, dintre ritmurile lunare, devenirea temporală, Ape, creşterea plantelor, femei, moarte şi înviere, destinul uman, meşteşugul ţesătorului etc.[337] În ultimă analiză, el dezvăluie o corespondenţă de ordin „mistic" între diversele niveluri ale realităţii cosmice şi anumite modalităţi ale existenţei umane. Să notăm că această corespondenţă nu se impune nici experienţei imediate şi spontane, nici reflecţiei critice. Ea rezultă dintr-un anumit mod „de a fi prezent" în Lume.

Chiar admiţând că unele funcţii ale Lunii au fost descoperite prin observarea atentă a fazelor lunare (de exemplu, legătura cu ploaia sau cu ciclul menstrual), e greu de conceput că simbolismul Lunii în ansamblul său s-a constituit ca rezultat al unei activităţi raţionale. O cunoaştere de cu totul alt ordin ne dezvăluie, de pildă, „destinul lunar" al existenţei umane, faptul că omul e „măsurat" prin ritmurile temporale legate de fazele Lunii, că este sortit morţii, dar că, aşa cum Luna reapare pe cer după trei zile de întuneric, tot astfel şi el îşi poate reîncepe existenţa, că în orice caz nutreşte speranţa unei vieţi de dincolo de moarte garantată sau ameliorată prin iniţiere.

4° Capacitatea simbolismului religios de a dezvălui o multitudine de semnificaţii solidare prin structura lor are o consecinţă importantă: simbolul poate revela o perspectivă care ar permite unor realităţi eterogene să se articuleze într-un ansamblu sau chiar să se integreze într-un „sistem". Altfel spus, simbolul religios îi dă omului posibilitatea să descopere o anumită unitate a Lumii şi totodată să-şi vadă propriul

[337] Cf. *Traite*, pp. 154 şi urm (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 156 şi urm. – n. t.).

destin ca parte integrantă a Lumii. Să luăm cazul simbolismului lunar. E uşor de înţeles în ce sens diferitele semnificaţii ale simbolurilor lunare se constituie într-un „sistem”, în registre distincte (cosmologic, antropologic, „spiritual”), ritmul lunar dezvăluie structuri asemănătoare: peste tot este vorba despre modalităţi de existenţă supuse legii Timpului şi a devenirii ciclice, adică de existenţe sortite unei „Vieţi” ce conţine în însăşi structura ei moartea şi renaşterea. Datorită simbolismului Lunii, Lumea nu mai apare ca o colecţie arbitrară de realităţi eterogene şi divergente. Diversele niveluri cosmice comunică între ele, sunt într-un fel „legate” prin acelaşi ritm lunar, aşa cum viaţa oamenilor este „ţesută” de Lună şi predestinată de Zeiţele torcătoare. Un alt exemplu va ilustra şi mai bine capacitatea simbolurilor de a deschide o perspectivă în care lucrurile să poată fi percepute ca fiind articulate într-un sistem. Simbolismul Nopţii şi al întunericului – pe care îl întâlnim în miturile cosmogonice, în ritualurile iniţiatice, în iconografiile reprezentând animale nocturne sau subterane – revelează solidaritatea structurală dintre întunericul precosmogonic şi prenatal, pe de o parte, şi moarte, renaştere, iniţiere, pe de altă parte.[338] Devine astfel posibilă nu numai intuirea unui anumit mod de a fi, ci şi înţelegerea „locului” acestuia în structurarea Lumii şi a condiţiei umane. Simbolismul Nopţii cosmice permite omului să-şi reprezinte sieşi ce exista înainte de apariţia lui şi înainte de naşterea Lumii, să înţeleagă cum au ajuns lucrurile să existe şi unde se „aflau” ele înainte de a exista aici, sub ochii lui. Repetăm, nu e vorba de speculaţii, ci de perceperea directă a unui mister, anume că lucrurile au avut un început şi că tot ceea ce precedă şi priveşte acest început are o însemnătate capitală pentru existenţa umană. Să ne gândim la marea importanţă a riturilor iniţiatice implicând întoarcerea la starea fetală (*regressus ad uterum*), prin care omul crede că poate începe o nouă existenţă. Să ne amintim, de asemenea, nenumăratele ceremonii menite să reactualizeze periodic „Haosul” primordial în scopul regenerării Lumii şi a societăţii omeneşti.

5° Poate că cea mai importantă funcţie a simbolismului religios – judecind în special după rolul pe care îl va juca în speculaţiile filosofice ulterioare – este capacitatea lui de a exprima situaţii paradoxale sau anumite structuri ale realităţii ultime imposibil de redat altfel. Un singur exemplu va fi suficient: simbolismul simplegadelor[339], prezent în numeroase mituri, legende şi imagini înfăţişând paradoxul trecerii de la un mod de a fi la altul, adică mutarea din lumea asta în lumea cealaltă, de pe Pământ în Cer ori în Infern, sau renunţarea la modul de existenţă profan, pur carnal, în favoarea unei existenţe spirituale etc. Imaginile cele mai frecvente sunt următoarele: trecerea printre două stânci sau iceberguri care se bat cap în cap, deplasarea printre doi munţi în continuă mişcare sau printre două maxilare, intrarea într-o *vagina dentata* şi ieşirea din acest loc primejdios fără a fi suferit vreo vătămare, ori pătrunderea în interiorul unui munte care nu are nicio deschizătură etc. Semnificaţia acestor imagini e clară: dacă există posibilitatea unei „treceri”, aceasta nu se poate efectua decât „în spirit”, cuvântul funcţionând cu toate înţelesurile pe care le poate avea în civilizaţiile arhaice: atât acela de fiinţă lipsită de învelişul său trupesc, cât şi acela de lume imaginară sau de lume a ideilor. Poate trece printr-o simplegadă acela care acţionează „în spirit”, adică acela care dovedeşte imaginaţie şi inteligenţă, arătându-se deci capabil să se desprindă de realitatea imediată.[340] Niciun alt simbol al „trecerii primejdioase” – nici chiar celebrul motiv al punţii înguste ca tăişul săbiei sau ca lama briciului la care face aluzie Katha Upanişad (III, 14) – nu dezvăluie mai bine ca simplegadele existenţa unui mod de a fi inaccesibil experienţei imediate şi

[338] Trebuie să adăugăm că întunericul simbolizează atât „haosul” precosmic, cât şi „orgia” (confuzia socială) şi „nebunia” (dezagregarea personalităţii).

[339] Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Symplegades* (Omagiu lui George Sarton, editat de M. F. Ashley Montagu, New York, 1947, pp. 463-488). Cf. şi Carl Hentze, Tod, Auferstehung. Weltordnung (Zurrich, 1955), în special pp. 45 şi urm.

[340] M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 132 şi urm.

imposibilitatea de a accede la el altfel decât renunţând la credinţa naivă în invincibilitatea materiei.

Observaţii asemănătoare se pot face în legătură cu capacitatea simbolurilor de a exprima aspectele contradictorii ale realităţii ultime. Pentru Nicolaus Cusanus, *coincidenţia oppositorum* era cea mai potrivită definiţie a naturii lui Dumnezeu (vezi mai sus, cap. al II-lea). Or, acest simbol era folosit de multă vreme pentru a semnifica atât ceea ce numim noi „totalitatea" sau „absolutul", cât şi coexistenţa paradoxală a principiilor polare şi antagonice în divinitate, împreunarea Şarpelui (ori a altui simbol al tenebrelor htoniene şi al nonmanifestatului) cu Vulturul (simbol al luminii solare şi al manifestatului) exprimă, în iconografie sau în mituri, misterul totalităţii ori al unităţii cosmice.[341] Subliniem deci încă o dată: deşi conceptul polarităţii şi cel al identităţii contrariilor (*coincidentia oppositorum*) au fost întrebuinţate sistematic încă de la apariţia speculaţiei filosofice, simbolurile care le-au revelat – desigur, într-un mod vag – nu au fost produsul reflecţiei critice, ci rezultatul unei tensiuni existenţiale. Asumarea propriei sale prezenţe în Lume l-a pus pe om în faţa „cifrului" sau a „discursului" acesteia, obligându-l să încerce să rezolve misterul aspectelor contradictorii ale unei realităţi sau ale unei sacralităţi pe care era înclinat să o considere compactă şi omogenă. El a anticipat, într-un fel elementar, naiv, una dintre cele mai mari descoperiri ale spiritului uman în ziua în care, cu ajutorul unor simboluri religioase, a intuit că polarităţile şi antagonismele se pot articula şi integra într-o unitate. Din clipa aceea, aspectele negative, distrugătoare ale Cosmosului şi ale Zeilor nu numai că şi-au găsit justificarea, dar s-au dovedit chiar a fi parte integrantă a oricărei realităţi sau sacralităţi.

6° în sfârşit, trebuie să subliniem valoarea existenţială a simbolismului religios, adică faptul că un simbol vizează totdeauna o realitate sau o situaţie care angajează direct existenţa umană. Tocmai această dimensiune existenţială deosebeşte şi desparte simbolurile de concepte. Simbolurile păstrează încă legătura cu izvoarele ascunse ale vieţii; se poate spune că ele exprimă „spiritualul trăit". De aceea şi au parcă o aură „numinoasă": ele arată că modalităţile spiritului sunt în acelaşi timp manifestări ale Vieţii şi, prin urmare, angajează direct existenţa umană. Simbolul religios dezvăluie o structură a realului sau o dimensiune a existenţei, dând totodată o semnificaţie vieţii omeneşti. Iată de ce chiar simbolurile referitoare la realitatea ultimă constituie în aceeaşi măsură revelaţii existenţiale pentru omul care le descifrează mesajul.

Simbolul religios traduce o situaţie umană în termeni cosmologici, şi invers; mai precis, dezvăluie solidaritatea dintre structurile existenţei umane şi structurile cosmice. Omul nu se simte „izolat" în Cosmos, el este „deschis" unei Lumi care, prin mijlocirea simbolului, îi devine „familiară". Pe de altă parte, valenţele cosmologice ale simbolismului îi permit să iasă dintr-o situaţie subiectivă, să recunoască obiectivitatea experienţelor sale personale.

Rezultă de aici că cel care înţelege un simbol se „deschide" spre lumea obiectivă, reuşind totodată să iasă din situaţia lui particulară şi să acceadă la înţelegerea universalului. Explicaţia constă în faptul că simbolurile „sparg" atât realitatea imediată, cât şi situaţiile particulare. Când un copac oarecare încarnează Arborele Lumii sau când hârleţul este asimilat falusului iar munca agricolă actului generator etc., se poate spune că realitatea imediată a acestor obiecte sau activităţi se „sparge" sub presiunea eruptivă a unei realităţi mai adânci. Acelaşi lucru se întâmplă când este vorba de o situaţie individuală ca, de exemplu, aceea a neofitului închis în coliba iniţiatică: simbolismul „sparge" această situaţie particulară înfăţişând-o ca exemplară, adică repetabilă la infinit, în contexte multiple şi variate (căci coliba iniţiatică este asimilată atât pântecului matern, cât şi celui al unui Monstru sau Infernului, iar întunericul simbolizează, aşa cum am văzut, Noaptea cosmică, preformalul, starea fetală a Lumii

---

[341] Cf. *Traite*, pp. 357 şi urm (trad. rom. cit. Mariana Noica, 1992, pp. 383 şi urm. – n. t.).

etc.). Datorită simbolului, experienţa individuală este „trezită” şi transformată în act spiritual. „Trăind” un simbol şi descifrându-i corect mesajul te deschizi spre Spirit şi în cele din urmă poţi accede la universal.

„Istoria” simbolurilor

Aceste câteva remarci generale asupra simbolismului religios ar trebui, desigur, dezvoltate şi nuanţate. Neputând să le dăm aici extinderea cuvenită, ne vom mulţumi să adăugăm o serie de observaţii. Prima dintre acestea se referă la ceea ce am putea numi „istoria” unui simbol. Am amintit mai sus dificultatea cu care se confruntă istoricul religiilor când, pentru a degaja structura unui simbol, este obligat să studieze şi să compare documente aparţinând unor culturi şi unor momente istorice diferite. A spune că un simbol are o „istorie” poate să însemne două lucruri: a) că el s-a constituit într-un anumit moment istoric şi că, prin urmare, nu putea exista înaintea acestui moment; b) că el s-a răspândit dintr-un centru cultural precis şi că, prin urmare, nu trebuie să se considere că a fost redescoperit spontan în toate culturile în care este atestat.

Există incontestabil exemple de simboluri legate de situaţii istorice precise. E evident, de pildă, că nici hârleţul nu a putut fi asimilat falusului, nici munca agricolă actului sexual, înainte de descoperirea agriculturii. Tot aşa, valoarea simbolică a cifrei 7 şi deci imaginea Arborelui Cosmic cu 7 ramuri nu se puteau impune înainte de descoperirea celor şapte planete, fapt care determinase în Mesopotamia apariţia concepţiei despre cele 7 ceruri planetare. Şi câte alte simboluri nu pot fi legate de situaţii socio-politice particulare, locale, căpătând formă într-un moment istoric precis: simbolurile regalităţii, sau ale matriarhatului, cele ale sistemelor implicând împărţirea societăţii în două jumătăţi antagonice şi în acelaşi timp complementare etc.

O dată clarificate aceste lucruri, putem deduce că şi cea de a doua semnificaţie a expresiei „istoria unui simbol” este adevărată: simbolurile solidare cu agricultura, cu regalitatea etc. s-au răspândit, foarte probabil, o dată cu celelalte elemente de cultură şi cu ideologiile respective. Recunoaşterea caracterului istoric al unor simboluri religioase nu anulează însă cele spuse mai sus cu privire la funcţia simbolurilor religioase în general. Pe de o parte, trebuie să precizăm că, deşi numeroase, solidare cu faptele de cultură, şi deci cu istoria, sunt mult mai puţine decât cele de structură cosmică sau cele referitoare la condiţia umană. Majoritatea simbolurilor religioase vizează Lumea în totalitatea ei sau una dintre structurile sale (Noaptea, Apele, Cerul, Aştrii, anotimpurile, vegetaţia, ritmurile temporale, viaţa animală etc.) sau se referă la situaţiile definitorii pentru existenţa umană, la faptul că omul este o fiinţă sexuată, muritoare, care încearcă să descopere ceea ce numim azi „realitatea ultimă”. Se întâmplă ca unele simboluri arhaice legate de moarte, de sexualitate, de speranţa în viaţa de apoi etc. să fi fost modificate, chiar înlocuite de simboluri similare aduse de valul unor culturi superioare. Dar aceste modificări, deşi complică munca istoricului religiilor, nu schimbă problema centrală. O comparaţie cu munca psihologului ne-ar putea ajuta să ne facem mai bine înţeleşi: când un european visează frunze de porumb, important nu e faptul că porumbul a fost adus în Europa abia în secolul al XVI-lea, înscriindu-se deci în istoria continentului, ci acela că, privită ca simbol oniric, frunza de porumb este una din speciile de frunză verde, iar psihologul ţine cont de această valoare simbolică, şi nu de răspândirea istorică a porumbului. Istoricul religiilor se află într-o situaţie asemănătoare când are de a face cu simboluri arhaice modificate în urma unor influenţe culturale recente ca, de exemplu, Arborele Lumii care, în Asia Centrală şi în Siberia, a căpătat o nouă valoare asimilând ideea mesopotamiană a celor şapte ceruri planetare.

Pe scurt, deşi înscrise în Timpul istoric, simbolurile legate de fapte de cultură recente au devenit simboluri religioase pentru că au jucat un rol important în „întemeierea unei Lumi”, în sensul că au permis noilor Lumi revelate de agricultură, de domesticirea animalelor, de regalitate să „vorbească”, să se dezvăluie oamenilor

înfăţişând totodată noi situaţii omeneşti. Altfel spus, simbolurile legate de fazele recente ale culturii s-au constituit la fel ca simbolurile arhaice, mai precis ca rezultat al tensiunilor existenţiale şi al perceperii globale a Lumii. Oricare ar fi istoria unui simbol religios, funcţia lui rămâne aceeaşi. Faptul că studiază originea şi răspândirea unui simbol nu îl dispensează pe istoricul religiilor de obligaţia de a-l înţelege, de a pune în evidenţă toate semnificaţiile pe care acesta le-a putut avea de-a lungul istoriei.

Prezenta observaţie o continuă oarecum pe precedenta, întrucât se referă la capacitatea simbolurilor de a-şi îmbogăţi conţinutul în cursul timpului. Am văzut mai sus cum, sub influenţa ideilor mesopotamiene, Arborele Cosmic, cu cele şapte ramuri ale sale, ajunge să simbolizeze cele şapte ceruri planetare. Iar în teologia şi folclorul creştine, Crucea se înalţă în Centrul Lumii, înlocuind Arborele Cosmic. Într-un studiu publicat anterior am arătat însă că aceste noi valorizări sunt condiţionate de însăşi structura simbolului Arborelui Cosmic. Mântuirea prin Cruce este o valoare nouă legată de un fapt istoric precis – agonia şi moartea lui Isus – dar această idee nouă prelungeşte şi desăvârşeşte ideea înnoirii (renovatio) cosmice simbolizate de Arborele Lumii.[342]

Cele de mai sus pot fi formulate altfel: simbolurile îşi dezvăluie semnificaţia în planuri de referinţă din ce în ce mai „înalte”. Simbolismul tenebrelor poate fi perceput nu numai în contextul său cosmologic, iniţiatic, ritual (Noaptea cosmică, întunericul prenatal etc.), ci şi în experienţa mistică a „nopţii întunecate a sufletului” trăită de sfântul Ioan al Crucii. Cazul simbolismului simplegadelor este încă şi mai clar. Cât despre simbolurile exprimând *coincidentia oppositorum*, se ştie ce rol important au jucat în speculaţiile filozofice şi teologice. Dar atunci ne putem întreba dacă nu cumva aceste semnificaţii „elevate” erau oarecum implicate în celelalte, fiind, dacă nu pe deplin înţelese, cel puţin presimţite de oamenii civilizaţiilor arhaice. În acest caz, s-ar ridica o problemă importantă, pe care, din păcate, nu o putem discuta aici: cum să aflăm în ce măsură semnificaţiile „elevate” ale unui simbol sunt recunoscute şi asumate ca atare de un individ sau altul aparţinând cutărei sau cutărei culturi?[343] Dificultatea problemei se datoreşte faptului că simbolul nu se adresează numai conştiinţei treze, ci vieţii psihice în totalitatea ei. De aceea, chiar atunci când o anchetă riguroasă întreprinsă asupra unui anumit număr de indivizi ne permite să precizăm ce gândesc ei despre un simbol oarecare din propria tradiţie, nu avem dreptul să socotim că mesajul simbolului se reduce la semnificaţiile de care sunt aceştia conştienţi. Psihologia abisală ne-a arătat că simbolul îşi degajează mesajul specific şi îşi îndeplineşte funcţia chiar atunci când omul nu e conştient de semnificaţia lui. De aici decurg două consecinţe importante:

1° Dacă un simbol religios a ajuns la un moment dat să exprime clar o semnificaţie transcendentă, avem dreptul să presupunem că, într-o perioadă anterioară, aceasta ar fi putut fi vag presimţită.

2° Pentru a descifra un simbol religios este necesar nu numai să luăm în consideraţie toate contextele sale, ci şi – mai ales – să ţinem seama de semnificaţiile pe care le-a avut în ceea ce s-ar putea numi „perioada maturităţii” sale. Analizând, într-o lucrare anterioară, simbolismul zborului magic, am ajuns la concluzia că el dezvăluie în chip vag ideile de „libertate” şi de „transcendenţă”, dar că valoarea simbolică a zborului şi a ascensiunii devine cu adevărat inteligibilă mai cu seamă în planul activităţii spiritului.[344] Sigur, asta nu înseamnă că trebuie să punem pe aceeaşi treaptă toate semnificaţiile acestui simbolism, de la zborul şamanilor până la ascensiunea mistică. Fiind însă un „cifru” ce conţine în structura sa toate valorile pe care omul şi le-

---

[342] Cf. *Images et Symboles*, pp. 213 şi urm. (trad. rom. cit. Alexandra Beldescu, 1994, pp. 200 şi urm. – n. t.).

[343] Cf. M. Eliade, „Centre du Monde, Temple, Maison” (în *Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57-82), în special pp. 58 şi urm.

[344] Cf. *Mythes, Rives et Mysteres*, pp. 133 şi urm., în special pp. 159 şi urm.

a dezvăluit treptat sieşi de-a lungul timpului, când îl descifrăm, trebuie să ţinem seama de semnificaţia lui cea mai „generală”, singura care poate articula între ele toate celelalte semnificaţii particulare, permiţându-ne să înţelegem cum au ajuns ele să constituie o structură.

1958

Notiţă bibliografică

Primele patru studii au apărut în *Eranos-Jahrbucher*, vol. XXVI, XXVII, XXVIII ţi XXIX, Zurich, 1958, 1959, 1960 şi 1961. Cel de-al patrulea studiu reuneşte texte publicate în *Nouvelle Revue Francaise*, aprilie 1960, Paideuma, Vil, iulie 1960 (= Festschrift fur Hermann Lommel), respectiv *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin* (New York, 1960). O versiune engleză a ultimului studiu a fost publicată în volumul *History of Religions. Essays in Methodology* (editat de Mircea Eliade şi Joseph Kitagawa, Chicago University Press, 1959), iar o traducere germană prescurtată a apărut în revista *Antaios*, II, nr. 1, mai 1960.

Studiile adunate în acest volum de dimensiuni reduse ilustrează demersul unui istoric al religiilor animat de dorinţa de a explica o parte din comportamentele religioase şi valorile spirituale ale populaţiilor neeuropene. Nu am ezitat să facem apel la fapte culturale cunoscute din tradiţia occidentală, ori de câte ori acestea puteau oferi un termen de comparaţie edificator pentru cercetarea noastră. Asemenea apropieri vor permite, fără îndoială, specialiştilor să schiţeze perspectivele unui nou umanism al viitorului.

(MIRCEA ELIADE)